Palabra 2 Viva

EL MENSAJE DE LOS SALMOS

Walter Brueggemann



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Brueggemann, Walter
El mensaje de los salmos : un comentario teológico /

1. Biblia. A.T. Salmos – Comentarios. 2. Biblia. A.T. Salmos – Teología. I. Goitia, Francisco. II.t.

BS 1425.S6 B78.1998

1a. edición en español, 1998

ISBN 968-859-348-6

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INDICE

PROLOGO DEL EDITOR

El Profesor Brueggemann nos ha dado en este libro, "El Mensaje de los Salmos", un ejemplo paradigmático de cómo escribir un comentario que esté atento al mensaje y a la teología del material bíblico. Su punto de partida es que los salmos funcionan como voces de la fe en la vida actual de la comunidad creyente. Estas voces son reflejo de un amplio espectro de la experiencia humana y Brueggemann las ordena en términos de orientación/desorientación/nueva orientación. No usa este esquema rígidamente sino como un paradigma huerístico para sondear de un modo nuevo las profundidades de los salmos. Es especialmente importante para Brueggemann cómo este paradigma capacita para dar un nuevo énfasis a los salmos imprecatorios, descuidados mucho tiempo por la comunidad religiosa, quizá no porque sean subversivos de una cultura que rehusa enfrentar la oscuridad de la vida. El profesor Brueggemann nos ha dado aquí una inapreciable nueva manera de acercamiento a los salmos y de su adaptación para el uso de las tareas pastorales en particular.

Se destaca especialmente, a través de toda su exposición, la sensibilidad de Brueggemann -demostrada en otras muchas publicaciones- a las dimensiones sociológicas y retóricas del texto. Al explicar el significado y la significancia del texto deja claro cómo estos ángulos de visión del texto producen fruto considerable. Este es un estupendo ejemplo de cómo pasar a través de un acercamiento crítico al texto en términos de su marco original, al descubrimiento de las dimensiones del texto que aterrizan en la vida ordinaria del pueblo de Dios.

También se hace evidente el amplio bagaje de lecturas de disciplinas no bíblicas que tiene el profesor Brueggemann. Cuando ésto se combina con la creatividad de pensamiento que le caracteriza, el resultado es una no común profundidad en la discusión del material de los salmos. Nos sorprenden constantemente los insights que brotan y el amplio espectro de experiencia humana a que hace referencia.

Es cierto que el lector encontrará en estas páginas una fuente disponible para las tareas pastorales y, para todos los interesados en los salmos, un estímulo continuo para nuevas reflexiones sobre su significado para Israel y para el pueblo de Dios en cada época.

Terence E. Fretheim.

PREFACIO

Los Salmos son una literatura extraña para el estudio. Aparentemente son claros y obvios. No son oscuros, técnicos o complicados, sin embargo, cuando uno deja de estudiarlos, se hace consciente de que sigue sin resolver su fascinación. Cualquier comentario acerca de ellos es inevitablemente parcial y provisional. Eso es verdadero de un manuscrito limitado como éste. Pero la razón del carácter parcial y provisional de este estudio no es simplemente a causa de tales limitaciones sino por la naturaleza del material. Simplemente hay más cosas que pueden ser tocadas y manejadas. Así se queda uno con un sentido de incapacidad, de no investigar suficiente. Esa es la razón por la que los Salmos nos siguen nutriendo y alimentando largo tiempo después de que nuestra interpretación ha terminado. Somos conscientes de que las pretensiones de la literatura no han sido agotadas.

1. He supuesto el gran sedimento de erudición crítica que es indispensable para el estudio de los salmos. No he considerado útil o necesario repetirlo o aun especificar las fuentes de ese conocimiento, pero será evidente que dependo, y tomo en serio, de esa reserva de conocimiento critico. Ciertamente, mi plan básico de organización se basa en la aceptación de la crítica de las formas.

2. He utilizado un esquema de orientación-desorientación-nueva orientación. Pero quiero decir a quienes acepten críticamente el libro y a quienes usen el libro como puerta para la espiritualidad sálmica, que no pretendo hacer del esquema propuesto una camisa de fuerza. No imagino que el esquema sea adecuado para entender los Salmos porque no tenemos una "tal llave maestra". Solo quiero que este principio de organización nos ayude a ver cosas que no hubiéramos podido ver de otra manera. La prueba de un buen paradigma es si sirve heurísticamente para un futuro estudio. Más concretamente he usado este artificio como una manera de mostrar cómo pueden entenderse, en la vida de fe, los salmos de negatividad.

3. En un intento de ser "postcrítico" he tenido en mente, especialmente, el uso pastoral de los Salmos. Con eso quiero decir cómo pueden funcionar los Salmos como voces de fe en la vida actual de

la comunidad creyente[1]. Así, he buscado considerar la relación entre el caudal de los Salmos y la dinámica de nuestra vida ordinaria. He sido cuidadoso, si no es que sospechoso, acerca de cualquier clara rejilla de estadios o "pasajes". Tengo igualmente cuidado acerca de cualquier red de los Salmos pero parece claro que hay maniobras y épocas en la vida de fe aunque las encontremos de varios modos. He buscado la relación entre esas experiencias normales para nosotros y la oferta de la fe en los Salmos. No quiero ser rígido o reduccionista en esto, pero quiero mostrar que una agenda pastoral se puede beneficiar de la erudición crítica, y no necesita ser excesivamente popular u oscurantista.

De los métodos críticos al alcance, he seguido, sobre todo, el análisis de las formas de Gunkel, mejorado de manera importante, por Westermann. El esquema triple que he usado está centralmente informado por el género de los Salmos. En segundo lugar, me ha sorprendido encontrar que la comprensión de Mowinckel sobre la creatividad del culto me ha sido más útil de lo que hubiera esperado. Lo he equilibrado con Berger y Luckmann, y su comprensión de que la "construcción social de la realidad" es una tarea activa y creativa.[2] El culto (o dondequiera se dé una construcción social) es un marco para el lenguaje imaginativo y creativo que construye nuevos mundos para nosotros. Y esto no está lejos de nuestra experiencia. He tratado también de prestar atención a los métodos recientes de análisis sociológico[3] y retóri-

[1] Brevard S. Childs, "Some Reflections on the Search for a Biblical Theology, Horizons in Biblical Theology 4 (1982):1-12,. ha demostrado poderosamente su punto de vista de que la comunidad creyente es una referencia importante e indispensable para hacer teología bíblica. El no sugiere esto para menospreciar o no tomar en cuenta a los eruditos, ni yo tampoco. Sobre el uso de los salmos en un contexto pastoral, véase la afirmación general de Stephen G. Meyer, "The Psalms and Personal Counseling, Journal of Psychology and Theology 2 (1974):26-30, y la afirmación más útil de Erich Vellmer, "Psalmen in einen Krankenhaus, Textgemass, ed. A. H. J. Gunneweg and Otto Kaiser (G™ttingen: Vanden Hoeck and Ruprecht, 1979), pp. 156-68.

[2] Peter Berger and Thomas Luckmann, The social Construction of Reality (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1966)

[3] Entre los esfuerzos sociológicos más importantes en el estudio del AT están Robert R. Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel (Philadelphia: Fortress Press, 1980), y Paul Hanson, The Dawn of Apocalyptic (Philadelhia: Fortress Press, 1975). Norman Gottwald, The Tribes of Yahweh (Maryknoll, N. Y.:Orbis Books, 1979), ha proporcionado un mayor estímulo para tal planteamiento.

co[4] latentes en el trabajo de Gunkel, pero que solo ahora reciben plena atención. Estos métodos sugieren, como pretendo demostrarlo que, lo que sucede en los Salmos, está en contacto peculiar con los acontecimientos de nuestra vida.

4. No he sentido obligación de agotar plenamente todos los Salmos. Si el esquema es viable, puede sugerir cómo situar y entender otros salmos en relación al conjunto. En concreto no he puesto atención a los salmos reales[5], a los cantos de Sión[6] o a los grandes recitales históricos[7]. No me impactaron como los más útiles para el presente trabajo, pero esto no quiere decir que no tengan ningún valor para la pastoral.

5. Mi interés principal ha sido teológico. He concluido al final del estudio, (y no es una suposición), que la forma y dinámica de los Salmos pueden ser comprendidos más útilmente conforme a la estructura teológica de la crucifixión y resurrección. Con ello no quiero convertir los Salmos en un "libro cristiano", porque he enfatizado repetidas veces el carácter profundamente judío del material. Más bien quiero decir lo siguiente:

a) Los pasos de orientación-desorientación-nueva orientación desembocan más claramente, para los cristianos, en la vida de Jesús de Nazaret, pero no exclusivamente allí. Hallo en Fil 2, 5-11 una útil expresión de este paso. Y puede relacionarse sin forzarla:

[4] El análisis retórico en el estudio de la escritura recibió un ímpetu mayor de la afirmación programática de James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", JBL 88 (1969):1-18. Entre los trabajos más importantes desde esta perspectiva están los de Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality (Philadelphia: Fortress Press, 1978), y David M. Gunn, The Fate of King Saul (Sheffield: University of Sheffield, 1980) y The Story of King David (Sheffield: University of Sheffield, 1978. Debería mencionarse también el trabajo de Robert Polzin, Moses and the Deuteronomist (New York: Seabury Press, 1980), aunque su metodología es algo diferente. Su capítulo introductorio es una afirmación especialmente importante sobre el cambio de metodología.

[5] Sobre los salmos reales, ver Keith R. Crim, The Royal Psalms (Richmond: John Knox Press, 1962), y Aubrey Johnson, Sacral Kingship (Cardiff: University of Wales Press, 1967).

[6] Los "cantos de Sión" incluyen los salmos 46, 48, 84, 87, 122.

[7] Los salmos de relato histórico incluyen el 78, 105, 106, 135, 136. Von Rad, "The Problem of the Hexateuch," en The Problem of the Hexateuch and Other Essays (New York: McGraw-Hill, 1966), pp. 48-78, ha ayudado a situar estos salmos en la perspectiva de relación con la tradición en vías de desarrollo.

Orientación: "Aunque tenía forma de Dios..."
Desorientación: "Se vació"
Nueva orientación: "Por tanto, Dios lo exaltó sobre manera..."

No entiendo ésta en términos ontológicos, y no estoy interesado en la especulación cristológica. Más bien, la vida de Jesús, y especialmente la pasión narrativa, retratan su vida precisamente en esa forma; quizá con especial afinidad con el destino litúrgico del rey.

b) La forma litúrgica de este mismo asunto se evidencia, para la vida de la Iglesia, en el bautismo. Los mismos dos pasos que he esquematizado en los salmos son la clave para entender el bautismo:

Por tanto fuimos sepultados con El por el bautismo en la muerte... para que como Cristo resucitó de entre los muertos... nosotros también podamos caminar en novedad de vida (Rom 6,4).

Entendemos en el bautismo que la pérdida de control de nuestras vidas (desorientación) es la condición necesaria de la vida nueva (nueva orientación).

c) En la reflexión radical del AT (en Jeremías, Ezequiel y Deutero-Isaías) se hacen estos mismos pasos en torno al destino de Jerusalén[8]. Es una ciudad que debe ser arrancada y arrasada para que pueda ser construida y plantada (Jer 1,10). Ese mismo sentido de costo profundo y discontinuidad ha sido importante para los judíos al tratar de entender el holocausto y la sorpresa del estado de Israel.

d) Las tres dimensiones: nuestra tradición, la vida de Jesús, el bautismo de los cristianos creyentes, y el destino de las fortunas judías en torno a Jerusalén, atestiguan la realidad de que la pérdida profunda y el don admirable se conjugan en una poderosa tensión.

La ganancia en esto para el estudio de los salmos es que muestra cómo los salmos de negatividad, los lamentos de diversa espe-

[8] Sobre la fresca perspectiva de estas tradiciones proféticas radicales ver von Rad, Old Testament Theology, vol. 2 (New York: Harper and Row, 1965), pp. 263-77.

cie, los clamores de venganza y penitencia profunda son fundamentales para una vida de fe en este Dios particular. Gran parte de la piedad y espiritualidad cristianas es romántica e irreal en su positividad. Como hijos de la Iluminación hemos censurado y seleccionado la voz de las tinieblas y desorientación, buscando de fuerza en fuerza, de victoria en victoria, pero tal modo no solo ignora los salmos: es una mentira en términos de nuestra experiencia. Childs tiene razón en ver que los salmos, como libro canónico, son finalmente un acto de esperanza[9]. Pero la esperanza está enraizada precisamente en medio de la pérdida y las tinieblas, donde Dios está asombrosamente presente. La realidad judía del exilio, la confesión cristiana de la crucifixión y la cruz, el honesto reconocimiento de que existe en nuestra vida una oscuridad indomada que debe ser abrazada; todo eso es fundamental al don de la vida nueva.

e) Los Salmos son profundamente subversivos de la cultura dominante que quiere negar y cubrir las tinieblas en las que estamos llamados a entrar. Personalmente evitamos la negatividad. Públicamente negamos el fracaso de nuestros intentos por ejercer control. El último esfuerzo desesperado de controlar por medio de las armas nucleares es una franca admisión de nuestro fracaso en controlar. Pero, por medio de su propaganda e ideología del consumismo, nuestra sociedad prosigue su camino de simulación. Los Salmos lanzan una poderosa protesta contra todo esto y nos invitan a enfrentar más honestamente a la oscuridad. La razón por la que somos capaces de enfrentar esta oscuridad y de vivir en ella es que existe Uno a quien dirigirnos que está en las tinieblas pero que no es parte de ellas (cf. Juan 1,1-5)[10]. Puesto que este Uno ha prometido estar en las tinieblas con nosotros, encontramos las tinieblas extrañamente transformadas, no por el poder de una fácil luz sino por el poder de una incansable solidaridad. Por el "no temas" de ese Uno pronunciado en la oscuridad se nos ha dado

[9] Brevard S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 515-18.

[10] Finalmente, debemos afrontar la exigencia teológica del texto. Esta es una literatura de fe radical. Insiste en que el Dios invocado aquí no es el gran mandato de sí mismo sino que es de hecho una respuesta a la realidad de este Dios, el cual es conocido en esta particular historia de tinieblas y tinieblas transformadas. Sobre la realidad de esta fe, ver Hans-Joachim Kraus, Theologie der Psalmen (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), especialmente caps. 1 y 6.

maravillosamente nueva vida, no sabemos cómo. Los Salmos son una mojonera (cf. Jer 5,22) plantada contra nuestra autodecepción y no permiten que ignoremos o neguemos la oscuridad, interna o públicamente, porque allí es donde se nos da la vida, al tercer día o según otro horario fuera de control, que se use entre nosotros.

6. Mi opinión personal sobre los Salmos se sitúa entre las dos citas de Updike y Miranda que aparecen en el encabezado del libro. Updike sugiere que semejante lenguaje religioso son "palabras de los muertos", palabras cuya fuerza y autoridad persiste después de haberse ido quienes las pronunciaron[11]. Quizá por ser "criaturas de lenguaje" lo que más perdura de nosotros es nuestro mutuo lenguaje serio. Así yo tomo estas palabras sálmicas como "la voz de los muertos", que pueden llegar a ser los más vivos, presentes y poderosos entre nosotros (cf. Heb 12,1). La maravillosa caracterización que hace Rabbit acerca de Updike tiene lugar cuando Rabbit se enfrenta a estas poderosas palabras de las que no puede burlarse, pasar por alto o trivializar, como lo hace con casi todo lo demás. Elías Wiesel refuerza ese momento de candor cuando hace esta notable afirmación: "Los poetas existen para que los muertos puedan votar"[12]. Y lo hacen en los Salmos: votan a favor de la fe. Pero al votar por la fe votan por el candor, el dolor, la pasión y, finalmente, por la alegría. Su insistente voto nos da una palabra que resulta ser la palabra de vida.

Por otro lado, en el extremo contrario, Miranda habla desde un contexto bien diferente[13]. Mientras Updike expresa una realidad artística, literaria, Miranda casi no tiene tiempo para esas florituras sino que su meta es la realidad social: trae a nuestro trabajo la herida de los marginados y las herramientas críticas del análisis social. Yo no he pretendido hacer teología de la liberación, como Miranda podría exigir, porque no he pretendido otro objetivo distinto del de oir los Salmos. Pero los escritores de los salmos no toleran una fe en la que no se honre al bienestar humano. Se impacientan con cual-

[11] Cf. John Updike, Rabbit is Rich (New York: Knopf, 1981), pp. 243, para la cita en el frontispicio.

[12] Michael Scrogin, "Symbol of the Valley of the Shadow",The Christian Century, January 5, 1983, p. 8.

[13] José Miranda, Communism in the Bible (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1981), p. 44, ha presentado el otro punto de referencia en la afirmación del frontispicio.

quier Dios que piense o actúe de otro modo. Esta insistencia judía nos previene contra cualquier espiritualidad cristiana facilona. Nos sorprenden con frecuencia al presentar ante el trono, con fuerza y constancia, los temas de justicia, rectitud y equidad.

No estoy seguro de que los ofrecimientos de Updike y Miranda concuerden. El Rabbit de Updike no pensaría así porque los temas apasionados de justicia difícilmente son de su competencia. Lo sentimos por Rabbit. Lo sentimos por nosotros porque Rabbit es un estudio acerca de nosotros y sobre nuestra creciente modernidad. Quizá ésta es la razón por la que Rabbit está solo al borde mismo de esta poesía. No puede entrar dentro de ella, reclamarla, afirmarla o ser formado por ella. No puede alabar; no puede exclamar. Es igual que nosotros. Los Salmos son una invitación para que Rabbit y todo su clan entren a este mundo de oscura discontinuidad porque es un mundo en el que el dirigirse fielmente y el contestar hacen una diferencia transformadora[14]. Esa es la razón por la que "todos nosotros seremos transformados". Los Salmos no pasarán. No han pasado. Y siguen invitando a gentes como Rabbit a la plenitud que conduce a la ruptura aceptada.

Las citas de pasajes de la Escritura son de la Versión Estándar Revisada (Revised Standard Version) o traducción del mismo autor.

La dedicatoria a Ernesto F. Nolte es un reconocimiento de una deuda de toda la vida. Ha sido amigo. maestro, mentor, colega, pastor, modelo y, sobre todo, "creyente-interior". El vive el pathos y gusto de los Salmos. Es un hombre de la Torah. Es como un árbol plantado a la orilla de una corriente (Sal. 1,3). Su corazón está firme (Sal. 112, 8). Y nosotros somos mejores por ello y bendecidos por ello.

Añado unas palabras especiales de agradecimiento al profesor Terencio E. Fretheim, que ha sido un editor serio y juicioso, y al

[14] Stanley Hauerwas, A Community of Character (Notre Dame: University of Notre Dame, 1981), con su obra de teatro sobre Watership Down, ha ofrecido una perspectiva muy diferente sobre "Rabbit" Así yo hago una obra sobre el término rabbit desde Updike hasta Hauerwas. La diferencia entre estas dos especies de conejo es la participación regular en una liturgia transformadora (narrativa de historias) que desorienta y reorienta.

director del proceso del libro en la Augsburg Publishing House, que me ha apoyado durante todo el proceso de publicación.

"Ríanse de los ministros todo lo que quieran, ellos tienen las palabras que necesitamos oír, las que han pronunciado los muertos".

Rabbit en John Updike, Rabbit Is Rich (El Conejo es Rico)

"Puede decirse con seguridad que el Salterio presenta una batalla del justo contra el injusto"

José Miranda, Comunismo en la Biblia

CAPITULO 1

INTRODUCCION

El libro de los Salmos proporciona la fuente teológica, pastoral y litúrgica más confiable dada a nosotros en la tradición bíblica. A tiempo y a destiempo, generación tras generación, hombres y mujeres fieles se vuelven a los Salmos como a la fuente más útil para conversar con Dios sobre las cosas más importantes. Los Salmos son útiles porque son una literatura genuinamente dialógica que expresa ambos lados de la conversación de fe. Por un lado, como ha dicho von Rad, el lenguaje leal de Israel dirigido a Dios es la sustancia de los Salmos[1]. Los Salmos hacen esto tan plenamente y tan bien porque articulan la gama total del lenguaje de Israel a Dios, desde una alabanza profunda hasta la expresión de una duda y cólera inexpresables. Por otro lado, como apasionadamente lo comprendió Lutero, los Salmos no se dirigen solamente a Dios. Son una voz del evangelio: la buena palabra de Dios dirigida al pueblo fiel de Dios. En esta literatura la comunidad de fe ha oído, y continúa oyendo, el lenguaje soberano de Dios que se encuentra con la comunidad en sus profundidades de necesidad y en sus alturas de celebración. Los Salmos ponen toda nuestra vida bajo el gobierno de Dios, donde todo puede ser sometido al Dios del evangelio.

La interpretación del Salmo es actualmente acosada por una realidad curiosa. Hay una tradición devota de la piedad que halla los Salmos perfectamente sintonizados con las necesidades y posibilidades de la fe profunda. (Por supuesto algo de esa literatura devota es menos que profunda). Esta tradición del uso de los Salmos tiende a ser precrítica y es relativamente sencilla para cualquier exigencia de los eruditos. Existe también una tradición erudita, bien establecida, de interpretación, con un consenso un tanto estable. Esta tradición de interpretación tiende a ser crítica, trabaja más allá de la ingenuidad de la tradición devota, pero a veces es más erudita que penetrante. Estas dos tradiciones de interpretación proceden sin mucho conocimiento, atención o impacto en la

[1] Gerhard von Rad, Old Testament Theology (New York: Harper and Row, 1962), pp. 365-70.

otra parte. La tradición devota de piedad se debilita seguramente porque descuida las perspectivas e insights de la erudición. A su vez, la tradición estudiosa de interpretación es frecuentemente árida porque se entretiene excesivamente en las cuestiones formales con incapacidad o resistencia para traer sus insights y métodos a los temas sustanciales de exposición. Esta división, desde luego, no debe ser exagerada porque hay algunos contactos y traslapes entre los intérpretes pero ese contacto es limitado, modesto y demasiado restringido.

Lo que parece necesitarse (y aquí lo intentamos) es una interpretación post-crítica que permita a las tradiciones devota y erudita apoyarse, informarse y corregirse mutuamente, de manera que las ganancias formales de los métodos eruditos puedan darle realce y fortalecer, como también criticar, la sustancia de la piedad genuina en el manejo de los Salmos.

1. Existe una larga y fiel historia en la interpretación de los Salmos en el servicio del evangelio que no se ha perturbado ni siquiera por el consenso critico[2]. Hoy día esta comprensión toma cuerpo en la piedad personal que se enfoca en algunos cuantos bien conocidos y muy amados Salmos, especialmente el 23, el 46 y el 121. Esta piedad popular tiende a ser altamente selectiva de los Salmos

[2] No uso "precrítico" en sentido peyorativo ni sugiero que semejante uso sea inferior. Quiero decir solamente que hay usos de los salmos que no han utilizado las categorías eruditas derivadas del trabajo de Gunkel, Mowinckel y Westermann. Los autores incluídos aquí indican que tal uso precrítico no excluye una escucha perceptiva y poderosa de los salmos. Entre tales trabajos están los siguientes: Dietrich Bonhoeffer, Psalms: the Prayer Book of the Bible (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970); Solomon B. Freihof, The Book of the Psalms (Cincinnati: Union of American Congregations, 1938); Michael Gasnier, The Psalms, School of Sprituality (St. Louis: B. Herder, 1962); C. S. Lewis, Reflections on the Psalms (New York: Harcourt, Brace and Co., 1958); Rose Agnes MacCauley, Twenty Psalms for the Twentieth Century (Notre Dame, Ind.: Fides Publishers, 1971); Thomas Merton, Bread in the Wilderness (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1963); David Rosenberg, Blues of the Sky (New York: Harper and Row, 1976). Estos escritores -judíos, católicos, protestantes- están profundamente enraizados en tradiciones de piedad y liturgia. Mi discusión no deprecia semejante aborde sino que pretende mostrar que el análisis crítico ayuda y no aparta de una escucha fiel. Al contrario, es evidente que muchos estudios críticos carecen de fuerza y vitalidad de escucha precrítica, que por tanto debe tomarse en cuenta.

que se usan, y con frecuencia muy romántica en la comprensión de ellos, de manera que los Salmos sirven para asegurar, confirmar y robustecer al pueblo fiel. Esta tendencia selectiva (y romántica) se refuerza por mucha práctica litúrgica en la Iglesia que hace uso solo de los Salmos positivos y "bonitos" que apoyan la hermenéutica cortés de la Iglesia. (Algunos libros de la Iglesia Católica Romana, que son los más inclusivos, omiten el Salmo 109 como "demasiado" para la vida cultual de la Iglesia). La siguiente discusión es completamente crítica de tal selectividad. Mi argumento será que, para evaluar plenamente cualquier Salmo, debe usarse en el contexto de todos ellos. Cuanto más estrecha sea la selección tanto más dura será nuestra crítica porque cada supresión de este tipo tiende a bloquear alguna dimensión de la vida de Israel con Dios. El resultado de semejante selectividad es que se reduce y lesiona seriamente el espectro de interacción entre Dios e Israel . Mi crítica, sin compromiso, se restringe, sin embargo, porque los Salmos permiten al fiel entrar a cualquier nivel posible -de maneras primitivas o sofistificadas, limitadas o amplias, cándidas o precavidas. El fiel de toda "clase y condición", con habilidades y sensibilidades varias, aquí encuentra "el pan de vida" como alimento duradero. Cualquier erudito crítico debe respetar ese don que se da y recibe en esta literatura aunque no entendamos los múltiples modos en que se da esa comunicación.

2. Detrás y delante de este uso contemporáneo popular que continúa la práctica de muchas generaciones debemos también tomar en cuenta otro uso precrítico. No solamente los simples creyentes sino también los grandes maestros de la fe evangélica han encontrado en los Salmos una fuente peculiar para su fe. Ellos lo hicieron así sin mucha ayuda de nuestra erudición contemporánea. Especialmente los grandes Reformadores fueron impulsados, en su pasión y discernimiento evangélico, precisamente al uso y estudio de los Salmos. Aunque así como Lutero fundó sus insights en la reforma de la Epístola a los Romanos, encontró en los Salmos[3] su anuncio primero de "la nueva rectitud" . Esta tradición teológica concluyó que los Salmos articulan todo el evangelio de Dios en

[3] Ver James S. Preus, "Old Testament and Luther's New Hermeneutic," HTR 60 (1967): 145-61, y más generalmente Heinrich Bornkamm, Luther and the Old Testament (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

una cáscara de nuez[4]. Esto es también verdadero de Calvino, que no era un hombre de racionalidad destacada (como se le caricaturiza frecuentemente), sino de una profunda piedad, que buscaba una expresión de fe adecuada e imaginativa. En los Salmos encontró la fe total de toda la persona articulada. Era capaz de decir que los Salmos son una "anatomía del alma" que integran plenamente cada faceta del costo y la alegría de la vida con Dios[5].

Estas comprensiones de los Salmos son para nosotros no solo preciosas sino también decisivas. No debemos permitir que ninguno de los logros de la erudición crítica posterior nos aparte de estas pretensiones. Esto, sin embargo, no es para sugerir que los grandes Reformadores "fueron precríticos". Ellos, sin duda, practicaron y se adelantaron a los mejores modos críticos de estudio a su alcance, como nosotros debemos hacerlo.

3. No somos precríticos. Somos herederos de un consenso erudito que debemos no solo tomar en cuenta sino abrazar como a nuestro maestro. En lo que sigue trataré con los Salmos plenamente informados por el consenso estudioso que puede resumirse con cierta sencillez[6].

Los principales logros de la erudición de los Salmos han sido hechos por el acercamiento de la crítica de las formas de Hermann Gunkel[7]. Fue su gran insight que las formas de expresión y los

[4] Ver Hans-Joachim Kraus, Theologie der Psalmen (Neukirchen- Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), p. 11.

[5] Cita del prefacio de Calvino a su Commentary of the Psalms by Ford L. Battles and Stanley Tagg, The Piety of Jhon Calvin (Grand Rapids: Baker Book House, 1978), p. 27. Cf. S. H. Russell, "Calvin and the Messianic Interpretation of the Psalms," SJT 21 (1968):37-47.

[6] Sobre la historia de la erudición crítica, ver A. R. Johnson, "The Psalms" en The Old Testament and Modern Study, ed. H. H. Rowley (Oxford: Clarendon Press, 1951), pp. 162-209; Ronald Clements, One Hundred Years of Old Testament Interpretation, cap. 5 (Philadelphia: Westminister Press, 1976); John H. Hayes, An Introduction to Old Testament Study, cap. 5 (Nashville: Abingdon Press, 1978); y J. H. Eaton, "The Psalms and Israelite Worship", en Tradition and Interpretation, ed. George W. Anderson (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 238-73.

[7] Ver Hermann Gunkel, The Psalms (Philadelphia: Fortress Press, 1967), su propia introducción a su estudio de los salmos y una de sus pocas afirmaciones sobre los salmos disponible en inglés.

modos de articulación en los Salmos pueden entenderse, en gran parte, en unos pocos patrones o estructuras recurrentes[8]. (Sin duda, no todos los Salmos pueden ser así clasificados, y necesitamos no sentir ninguna presión especial para hacerlo así). Más aún estos pocos modos típicos de lenguaje expresaban ciertos gestos característicos de fe y presuntamente reflejan ciertas situaciones recurrentes de vida y/o de prácticas litúrgicas. Así lo que Gunkel vio es la convergencia de modos de hablar, de exigencias religiosas y de marcos sociales.

Esto significa que en un estudio de los Salmos no podemos, ni lo necesitamos para nuestros propósitos, considerar cada salmo por separado. Necesitamos no tratar cada salmo por separado como una entidad aislada que haya de interpretarse como algo consistente por sí mismo. Podemos más bien retomar ciertos salmos representativos que sirven como ejemplos característicos y típicos de ciertas estructuras de lenguaje, que articulan ciertos gestos típicos y temas de fe, y que reflejan ciertas situaciones típicas de fe y de no fe. Así, un estudio de los Salmos, puede empezar con atención a lo típico, aunque los detalles y los desarrollos específicos de cada salmo deben tomarse en cuenta. El desarrollo detallado demuestra la apertura notable de lo típico a los varios desarrollos en manos de varios autores.

El segundo avance más importante en el estudio de los Salmos fue hecho por Sigmund Mowinckel, discípulo de Gunkel[9]. Mowinckel desarrolló la hipótesis que ha atraído la atención, muy difundida y persistente, de los eruditos, de que estos salmos representativos se entienden mejor en una estructura litúrgica singular que dominaba la vida de Israel. Mowinckel proponía que muchos de los salmos reflejan la entronización festiva anual, representada dramáticamente en el templo de Jerusalén, el Año Nuevo. En ese festival Yahvéh, el Dios de Israel, es dramática y litúrgicamente entronizado para el año nuevo que es la renovación de la creación y la garantía de

[8] Ver Erhard Gerstenberger, "Psalms", en Old Testament Form Criticism, ed. John H. Hayes (San Antonio: Trinity University Press, 1974), pp. 179-223.

[9] Sigmund Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship (Nashville: Abingdon Press, 1962). Desgraciadamente nunca ha sido traducido su estudio que hizo época, Psalmenstudien, 6 vols. (1921-24). Eaton, op.cit, tiene una inclinación especial por este aborde.

bienestar. El rey davídico en Jerusalén juega un papel mayor en esa ceremonia y, desde luego, se deriva un resultado político grande, de exigencias teológicas de la liturgia. Mowinckel encontró un modo para entender muchos de los Salmos en su notable hipótesis[10].

La reacción de los eruditos a su hipótesis es doble. Por un lado, la hipótesis es demasiado general y totalitaria, al presentar exigencias demasiado amplias e incorporar en una sola acción demasiados salmos de varios tipos . Y esa misma acción se pone como premisa en comparaciones no seguras, dada la falta de clara evidencia Israelita. Así, la interpretación de los Salmos debe ser más plural y diversificada para permitir libertad a los Salmos a fin de operar en muchos aspectos diversos de la vida de Israel. Por otro lado, a pesar de sus excesos, la hipótesis de Mowinckel ocupa todavía el centro del campo y aun proporciona la mejor hipótesis conductora que tenemos. Así le podemos permitir que informe nuestro trabajo en cuanto la tratamos como provisional y estamos atentos a su tentación de dominio. Debe ser tratada como propuesta y no como conclusión. Pero, dado el renovado interés en el carácter litúrgico de los Salmos[11], el estudio de Mowinckel ofrece muchos y muy importantes insights para encontrar análogos usos en nuestra práctica litúrgica.

Una tercera contribución es la de Claus Westermann[12], (el trabajo de Westermann no ha ganado el "estatus canónico" entre los eruditos logrado por Gunkel y Mowinckel, pero su trabajo me parece de una importancia comparable). Siguiendo el análisis de las formas de Gunkel e ignorando la hipótesis litúrgica de Mowinckel, Westermann ha urgido que el lamento es la forma básica de la expresión sálmica, y que la mayoría de otras formas sálmicas se derivan de, o responden a, la lamentación. El ha demostrado que

[10] Una lúcida afirmación paralela a la de Mowinckel la ofrece A. R. Johnson, Sacral Kingship in Ancient Israel (Cardiff: University of Wales, 1955).

[11] Ver el especialmente magnífico estudio de los salmos, relacionado con la liturgia, de Harvey H. Guthrie Jr., Theology as Thanksgiving (New York: Seabury Press, 1981).

[12] Claus Westermann, The Psalms, Structure, Contents, and Message (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980); Praise and Lament in the Psalms(Atlanta: John Knox Press, 1981); y "The Role of the Lament en the Theology of the Old Testament", Interpretation 28 (1974):20-38.

el salmo de lamentación expresa la dinámica básica de la fe en Dios, que va, desde la profunda alienación, hasta la profunda confianza y gratitud. La mayor contribución de Westermann a nuestro estudio es el discernimiento de una dinámica literaria en el movimiento de los Salmos que corresponde y da voz a la dinámica de la fe que conocemos en nuestra experiencia con Dios.

4. Esta discusión conducirá a una lectura postcrítica de los Salmos. Es decir, trataremos de tomar en cuenta plenamente los logros críticos de eruditos como Gunkel, Mowinckel y Westermann, sin traicionar nada de la pasión, sencillez e insight precrítico de la exposición creyente. En especial hay una correspondencia cercana entre la anatomía del salmo de lamentación (que Westermann, como erudito critico, ha mostrado ser el centro estructural de toda la colección) y la anatomía del alma (que Calvino relacionaba con su discernimiento y presentación de la fe bíblica). Para lograr esa estrecha correspondencia propondremos un movimiento y dinámica entre los Salmos que sugiere una interrelación sin pretender imponer un esquema rígido sobre los poemas, los cuales deben ser respetados cada uno en su propia distinción. Sobre todo, pretendemos que nuestra interpretación sea de plena fe, es decir, en servicio de lo mejor de la Iglesia, de una fe lo más responsable. Lo principal es que el texto tenga su expresión evangélica y que logre su exigencia evangélica. La enseñanza crítica y la ingenuidad plenamente creyente pueden servir a este intento.

La discusión siguiente se organiza en torno a tres temas muy generales: poemas de orientación, de desorientación y de nueva orientación[13]. Se sugiere que los Salmos se agrupen, a grandes rasgos, así, y el fluir de la vida humana característicamente se sitúa en la actual experiencia de uno de estos marcos o es un movimiento de uno a otro[14]. Al organizar de esta manera nuestra discusión propo-

[13] Ver mi afirmación preliminar de este modelo, "Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function", JSOT 17 (1980):3-32: Ver el posterior intercambio con John Goldingay, "The Dynamic Cycle of Praise and Prayer." JSOT 20(1981):85-90, y mi respuesta, "Response to John Goldingay's 'The Dynamic Cycle of Praise and Prayer", JSOT 22(1982):141-42.

[14] Por caminos muy diferentes, Brevard S. Childs, "Reflections on Modern Study of Psalms", en Magnalia Dei: The Mighty Acts of God, ed. Frank Moore Cross, Werner Lemke, and Patrick D. Miller Jr. (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co.,

nemos una correlación entre los logros del estudio critico (especialmente Gunkel y Westermann) y las realidades de la vida humana (conocidas para quienes más usan los Salmos en una vida de oración).

a) La vida humana consta de épocas de bienestar satisfechas que evocan gratitud por la bendición constante. Junto con esto consideraremos los "salmos de orientación" que, en variedad de modos, expresan alegría, satisfacción, bondad, coherencia y confiabilidad en Dios, en su creación y en su ley de gobierno.

b) La vida humana consta de épocas angustiadas, de daño, alienación, sufrimiento y muerte. Estas cosas causan cólera, resentimiento, compasión de sí mismo y odio. A la par de esto consideraremos los "salmos de desorientación", poemas y formas de lenguaje que concuerdan con la época en desigual, áspero y doloroso desorden. Este lenguaje, el lamento, tiene una forma reconocible que permite la extravagancia, la hipérbole y la radicalidad necesarias para la experiencia[15].

c) La vida humana consta de alternancias de sorpresa cuando estamos abrumados por nuevos dones de Dios, cuando el gozo irrumpe a través de la desesperación[16]. Donde solo ha habido oscuridad, hay luz. Correspondiente a esta sorpresa del evangelio consideraremos "salmos de nueva orientación" que hablan osadamente del nuevo don de Dios, intrusión fresca que renueva todas las cosas. Estos salmos reafirman a un Dios soberano que pone a la humanidad en una nueva situación. De esta manera se propone que las

1976), p. 384, llega a la conclusión que la forma acabada de los salmos es correlativa a la experiencia humana: "Se pinta a David simplemente como un hombre, escogido sí, por Dios en favor de Israel, pero como alguien que muestra fuerzas y debilidades de todo hombre...Los títulos, lejos de atar estos poemas al pasado antiguo, sirven para actualizarlos y particularizarlos a cada generación del sufrido y perseguido pueblo de Israel."

[15] Puede ser útil ver el lenguaje de lamentación en relación con las situaciones de aflicción como un ejemplo de un "lenguaje límite" que corresponde a una "experiencia límite."Cf. Paul Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", Semeia 4 (1975):108-135.

[16] Ver la exploración experiencial de este tema, de George Benson, The Joy Breaks Throug (New York: Seabury Press, 1972).

formas de los salmos correspondan a épocas de la vida humana y traigan estas épocas al lenguaje. La dinámica de las épocas es de transformación y no nada más de desarrollo, es decir, el paso nunca es obvio, fácil o "natural". Es siempre doloroso y sorpresivo, y en cada edad cabe la posibilidad de un paso diferente.

Pero la vida humana no es simplemente una expresión de un lugar en el que nos encontramos. Es también paso de una circunstancia a otra, produciendo y experimentando cambios, encontrándonos sorprendidos por una nueva circunstancia que no esperábamos, resistentes a un nuevo lugar, y aferrándonos desesperadamente a las antiguas circunstancias.

Así sugeriremos que la vida de fe expresada en los Salmos está enfocada a dos pasos de fe decisivos que están siempre subyacentes, que ordinariamente nos sorprenden y a los que regularmente resistimos[17].

Un paso que damos es desde una orientación establecida a una época de desorientación. Este paso se experimenta en parte como circunstancia que cambia pero es, mucho más, una conciencia personal y reconocimiento de la circunstancia cambiante. Puede ser un reconocimiento repentino o lento. Constituye un desmantelamiento del mundo antiguo conocido, y un abandono de la segura y firme confianza en la buena creación de Dios. El paso de desmantelamiento incluye un torrente de negatividades: cólera, resentimiento, culpa, vergüenza, aislamiento, odio y hostilidad.

Este paso es característico de muchos salmos en forma de queja y lamentación. El Salmo de lamentación es una expresión dolorosa y angustiada del paso al disgusto y a la dislocación[18]. El lamento es un abrazo cándido, aunque involuntario, de una nueva

[17] El discernimiento de las dos dinámicas es iluminado por la presentación que hace Ricoeur de las dos posturas hermenéuticas: una hermenéutica de sospecha y otra de restauración. Cf. Ricoeur, Conflict of Interpretation (Evanston: Northwestern University Press, 1974), y L. Dornisch, "Symbolic Systems and the Interpretation of Scripture," Semeia 4 (1975):6-7.

[18] Ver la exploración personal de este tema por Robert McAfee Brown, Creative Dislocation (Nashville: Abingdon Press, 1980).

situación de caos; ahora vacío de coherencia, que marca la buena creación de Dios. La esfera de desorientación puede ser completamente personal e íntima o masiva y pública. En cualquier caso, se experimenta como términmo personal del mundo o no generaría tal poesía apasionada

Ese paso desmantelador es característicamente judío, provoca resistencia robusta y no duda de que, aun la experiencia de desorientación, tiene que ver con Dios y debe dirigirse vigorosamente a Dios. Para la fe cristiana ese abrazo y expresión de desorientación, característicamente judíos, toman cuerpo decisivamente en la crucifixión de Jesús. Ese evento y memoria se convierten en modelo para todo "agonizante", y debe realizarse en la fe. Esa es la razón por la que, algunos intérpretes, han considerado posible decir que la voz de las lamentaciones, en el libro de los Salmos es, sin duda, la voz del Crucificado. Yo no voy tan lejos, y prefiero decir que el uso cristiano de los Salmos se ilumina y es exigido por la crucifixión, de manera que en el uso de los Salmos estamos yendo y viniendo entre la referencia a Jesús, la voz del salmo mismo, y nuestras propias experiencias de dislocación, sufrimiento y muerte. Hay por supuesto, diferencias importantes entre los salmos de lamentación. Así, los salmos del sufriente inocente se aplican más directamente a Jesús que los salmos de penitencia. Sin embargo, tomados como un todo, esa dimensión de la historia de Jesús es un punto mayor de contacto para los salmos de lamentación.

El otro paso que damos es desde un contexto de desorientación a una orientación nueva, sorprendidos por un nuevo don de Dios, una nueva coherencia, hecha presente precisamente cuando pensábamos que estaba todo perdido. Esta orientación se origina en una partida de la "fosa" del caos justamente cuando habíamos sospechado que nunca escaparíamos. Es una partida inexplicable para nosotros, atribuíble únicamente a la intervención de Dios. Esta paso de partida a una nueva vida incluye un apresuramiento de respuestas positivas que incluyen deleite, admiración, asombro, gratitud y acción de gracias.

El segundo paso también caracteriza a muchos de los Salmos en forma de cánticos de gratitud e himnos declarativos que nos

narran un tiempo de decisión, un cambio de fortuna, un rescate, liberación, salvación, curación[19]. El salmo hímnico es una expresión sorpresiva optimista de un paso de la persona o comunidad a un nuevo contexto que permite la vida y que la exalta, donde el camino de Dios y su voluntad prevalecen sorprendentemente. Tales himnos son una aserción gozosa de que la ley de Dios es conocida, visible y efectiva cuando precisamente habíamos perdido la esperanza.

Ese paso sorprendente es un paso característicamente judío que va más allá de la expectación razonable, que evoca doxología estridente porque el nuevo don de la vida debe ser referido alegre y plenamente a Dios. Para la fe cristiana esa expresión y recepción de nueva orientación, característicamente judías, toman cuerpo decisivamente en la resurrección de Jesús. Esa es la razón por la que la Iglesia ha considerado adecuado el uso de tales himnos, con particular referencia a la Pascua.Esto significa que el uso de estos himnos y cantos de agradecimiento van de un lado a otro: desde las referencias de la nueva vida de Jesús, a la voz de la afirmación gozosa de Israel y a nuestra experiencia de nueva vida concedida sorpresivamente.

Podemos hacer un diagrama de nuestra manera de relacionar la forma de los Salmos con las realidades de la experiencia humana[20].

Orientación	desorientación	nueva orientación
cantos de creación garantizada	cantos de desazón	cantos de sorpresa por la nueva vida

[19] Sobre esta presentación narrativa marcada por la especificidad ver Westermann, The Psalms, Structure, Content and Massage, cap. 2, and Guthrie, op.cit. Notar especialmente el cap. 1 de Guthrie, donde este tipo de lenguaje es contrastado con los mitos de conservación. En las pp. 18-20 Guthrie ofrece un penetrante (insightful) análisis del probable contexto social de esta forma de lenguaje.

[20] Ver la afirmación de Goldingay citada en el n. 13 y mi respuesta a esta esquematización. El esquema no debe leerse muy estrictamente y, sin duda, no cíclicamente. Se ofrece simplemente como un medio de relacionar la forma de lenguaje con la actual experiencia de vida. Mi propósito es mostrar que las categorías críticas pueden dar realce a una lectura más existencial de los salmos.

el 1er. paso:	el 2do. paso:	
un abandonar el	una sorpresa	himnos y canto
sufrimiento judío	esperanza judía	de acción de
lamentación	resurrección de	gracias[21]
crucifixión de Jesús	Jesús	

Al ordenar los Salmos de tal manera espero sugerir un vínculo entre un estadio critico de las formas y una conciencia precrítica de las experiencias de bienestar y disgusto, de desesperanza y sorpresa. Al ligar esos análisis críticos y esa conciencia precrítica espero sugerir una manera poscrítica de interpretar los Salmos que haga plena justicia a nuestra dimensión personal de experiencia y a nuestro análisis más sofisticado. Así espero se aclare que, nuestra sensibilidad crítica, puede servir a nuestras experiencias religiosas de suerte que podamos hablar con más conocimiento y fidelidad de nuestra situación de fe.

La dimensión teológica de esta propuesta es proporcionar una conexión entre: (a) los momentos focales de la fe cristiana (crucifixión y resurrección), (b) inclinaciones decisivas de la piedad judía (sufrimiento y esperanza), (c) las expresiones sálmicas más recurrentes (lamentación y alabanza), y (d) las épocas, en nuestra vida, de muerte y resurrección. Si los Salmos pueden entenderse con estas sensibilidades de conocimiento, nuestro uso de aquellos tendrá más profundidad y significancia en la práctica de las formas judías y cristianas de fe bíblica. En último análisis, los Salmos poseen la fuerza que tienen para nosotros porque sabemos que la vida es así. En una sociedad que se compromete en grandes negaciones y crece entumecida por la negación y la frustración [22], es importante recobrar y usar estos Salmos que dicen la verdad sobre nosotros en términos de dominio de Dios.

5. Antes de pasar a los Salmos mismos, necesitamos hacer tres comentarios previos:

[21] Bernhard Anderson, Out of the Depths (Philadelphia: Westminster Press, 1983), pp. 243-45, ha proporcionado una lista de las usanzas del NT. Deberían consultarse estas para ver la manera en que se comprendieron y usaron los salmos con referencia a la historia de Jesús.

[22] Ver especialmente Robert Jay Lifton, The Broken Connection (New York: Simon and Schuster, 1979).

a) Claramente el paso a través de esta estructura de orientación-de-sorientación-nueva orientación no es una experiencia de una vez para siempre. De maneras diferentes, con frecuencia nos encontramos en condiciones diversas en relación con Dios pero no quiero sugerir ningún movimiento regular de tipo cíclico. No es difícil ver, sin embargo, que la nueva orientación de ayer se hace vieja orientación de hoy, la cual damos por supuesto y defendemos. Goldengay ha hecho la fina consideración de que no solo nos deslizamos de la nueva orientación a la antigua orientación, sino que también encontramos que el mismo salmo sirve para expresar a las dos, dependiendo del contexto y de la intención del autor. Así, aunque yo he ofrecido una cuadrícula, no quiero se use con demasiada precisión, porque la vida es más espontánea que eso. La ofrezco simplemente como una manera de sugerir conexiones entre la vida y el lenguaje o, como dice Ricoeur, entre "experiencias límite" y "expresiones límite".

b) La experiencia de que estos salmos tienen varias superficies de contacto puede ser de varias maneras. Convencionalmente los eruditos han hecho una distinción entre lamentaciones personales y comunitarias, y Westermann ha relacionado con ellas los cánticos de agradecimiento y los himnos. Ciertamente esto es correcto. Pero el asunto es que, experiencialmente, en términos de situación de fe, los temas personales y públicos son todos de una pieza y, dependiendo de nuestros compromisos, cada uno puede experimentarse como la misma amenaza o sorpresa de fe. Prefiero hablar impresionistamente de manera que la experiencia misma pueda ser de muchos y diferentes tipos, en cuanto que nos convoca a las mismas dinámicas de fe.

c) Esa cuadrícula en dos pasos revela una comprensión de la vida fundamentalmente ajena a nuestra cultura. La ideología dominante de nuestra cultura está comprometida con la continuidad, el éxito; la evasión del dolor, del daño y de las pérdidas. La cultura dominante es también resistente a la novedad genuina y a la sorpresa real. Es curioso pero cierto, que la sorpresa es tanto molestia como pérdida. Y nuestra cultura está organizada para evitar la experiencia de ambas.

Esto significa que cuando practicamos ambos pasos -hacia la desorientación o hacia la nueva orientación- nos comprometemos en

una actividad contracultural que alguno percibirá como subversiva. Quizá esa es la razón por la que los salmos de lamentación casi han dejado de usarse. Donde la comunidad de culto integra seriamente estos dos pasos afirma una comprensión de la realidad que sabe que, si tratamos de conservar nuestras vidas, las perderemos y que, cuando las perdemos por el evangelio, se nos dará la vida (Mc 8,35). Esa práctica de los Salmos puede no darse por supuesto en nuestra cultura, pero se hará sólo si decidimos intencionalmente vivir la vida de una manera más excelente.

Y yo en mi paz decía:
"Jamás vacilaré"
Yahvéh, tu favor
me afianzaba sobre fuertes montañas.
Sal 30, 6-7a.

CAPITULO 2

SALMOS DE ORIENTACIÓN

Una comunidad de fieles creó, transmitió, valoró y se basó en los salmos de orientación. Para ellos su fe era, al mismo tiempo, importante y satisfactoria. Un punto teológico inicial para los Salmos son los salmos que expresan un asentar confiado y sereno de temas de fe. Algunas cosas se establecen y están más allá de toda duda, de manera que uno no vive y cree en medio de una ansiedad abrumadora. Tal establecimiento feliz de los temas de vida ocurre porque se conoce a Dios como alguien digno de confianza. Esta comunidad ha decidido confiar en este Dios particular. Muchos de los Salmos dan expresión a ese feliz acuerdo: a la realidad de que Dios es digno de confianza y seguro, y a la decisión de jugarse la vida con ese Dios particular.

Aquí consideraremos cinco tipos representativos de salmos que reflejan una fe orientada en una actitud equilibrada. A estos diversos poemas no se les asigna fácilmente ninguna forma estándar. Podrían ser tratados mejor como himnos descriptivos de Westermann[1]. Esto es, son enunciados que describen un estado feliz, bendito, en el que los autores están agradecidos por ello y confían en los dones de vida duraderos y seguros que persisten desde el pasado y que perdurarán para el futuro. La vida, como la reflejan estos salmos, no está turbada o amenazada sino que se ve como un mundo bien ordenado, pretendido por Dios. Se aproximan a un mundo "no de sorpresa" y, consiguientemente, a un mundo "sin temor". No hacen un informe de un evento, de un acontecimiento o de una intrusión. Más bien describen cómo son las cosas y cómo, sin duda, son siempre[2]. Será claro que no estamos siguiendo ninguna forma estricta de análisis sino que prestamos atención primaria al contenido y al modo de expresión.

[1] Claus Westermann, Praise and Lament in the Psalms (Atlanta: John Knox Press, 1981), pp. 116-42.

[2] Westermann, Elements of Old Testament Theology (Atlanta: John Knox Press, 1978), pp. 102-104, tiene una aguda expresión de este punto. Ver más generalmente la Parte III y la afirmación paralela en What Does the Old Testament Say About God?, pt. 3 (Atlanta: John Knox Press, 1979).

Estos salmos en varias maneras son expresiones de fe en la creación. Afirman que el mundo es un sistema bien ordenado, seguro, dador de vida, porque Dios lo ha ordenado de esa manera y sigue presidiendo efectivamente el proceso. Al mismo tiempo, existe una confianza profunda en el trabajo diario de ese sistema, y una honda gratitud a Dios porque así actúa. La creación aquí no es una teoría de cómo llegó a ser el mundo, No es lo que la Biblia piensa acerca de la creación. Es, más bien, una afirmación de que la fidelidad y bondad divinas se experimentan como generosidad, continuidad y regularidad. La vida se experimenta como un espacio protegido. El caos no está presente a nosotros y no se le da audiencia en este mundo bien ordenado.

Se sabe que operan en el mundo certezas elementales. El nomos es válido y no existe indicio alguno de anomia[3]. Experiencialmente, desde luego, tales certezas tienen tras sí previa conciencia de desorientación, porque eso es propio de la experiencia humana. El proceso es continuamente dialéctico, pero formalmente estos salmos tienden a no tomar en cuenta esa experiencia previa, y a empezar de nuevo.

La función de este tipo de salmos es teológica, es decir, alabar y agradecer a Dios. Pero esos salmos tienen también una función social de importancia. Es la de integrar y mantener un "toldo sagrado" bajo el cual la comunidad de fe pueda vivir su vida, libre de ansiedad[4]. Es decir, la vida no es simplemente una tarea por realizar, una construcción interminable de un mundo viable,

[3] Sobre nomos y anomia ver Peter Berger, The Sacred Canopy (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1967), pp. 19-28 y passim, y Robert Merton, Social Structure and Social Process, caps. 4-5 (Glencoe, III.: The Free Press, 1957). James L. Crenshaw, Forsaken by God (Philadelphia: Fortress Press, 1984), ha explorado las maneras en que se experimentan estas certezas elementales: como en peligro.

[4] Berger defiende bien su punto de vista que el "toldo" debe no solo aparecer estable y seguro sino también equitativo. Es impactante e inesperado que su tercer capítulo sea sobre la teodicea, y refleja el sentido de que el toldo sagrado no será válido. Ver Jon P. Gunnemann, The Moral Meaning of Revolution, cap. 2 (New Haven: Yale University Press, 1979), sobre las dimensiones políticas y revolucionarias del tema de la teodicea. Desafortunadamente la teodicea ha sido tratada generalmente como un problema especulativo o espiritual. Gunnemann muestra que en realidad tiene que ver con las reglas del juego que están siendo cuestionadas, las reglas que ordenan el poder social y los bienes económicos.

construido por el esfuerzo y la ingenuidad humanas. Existe un don en el que basarse, garantizado únicamente por Dios. Este don está aquí ante nosotros, tiene fuerza, dura más allá de nosotros, y nos rodea por atrás y por delante[5]. El lenguaje poético de los Salmos es nuestro mejor lenguaje para esa donación que no ha sido iniciada por nosotros pero que nos espera. Existe una coherencia que proporciona un contexto para vivir mejor. Siempre que usamos estos salmos siguen otorgándonos la seguridad de un dosel de certeza, a pesar de todas las incongruencias de la vida.

Nótese que los Salmos no solamente apuntan a esa realidad protectora, la evocan, la presentan, la mantienen en su lugar. Este es un logro mayor del trabajo de Mowinckel sobre la fuerza creativa del culto público[6]. Tal culto es sin duda "creador del mundo"[7]. Estos Salmos son un medio por el que el creador está, de hecho, creando el mundo. Este es quizá un significado del dicho, "Dios crea por la palabra". Esta palabra creadora se expresa en estos salmos en el proceso litúrgico, y es en el mundo del culto donde Israel "re-experimenta" y "redescribe" el mundo salvo, que Dios preside[8].

[5] Ver Berger, pp. 41-42, sobre el poder de la legitimación religiosa. Ver Robert Jay Lifton, The Broken Connection) New York:Simon and Schuster, 1979), especialmente los caps. 1-4 sobre la capacidad del simbolismo religioso para mantener conectadas las cosas cuando aparentan ser caóticas y desconectadas.

[6] La función creativa de la liturgia de "construir mundos" (que Berger llama "construcción del mundo") es lo que está detrás de la hipótesis de Mowinckel del Festival de Entronizaciión del Año Nuevo. Desgraciadamente la fuerza de su insight se ha perdido en dos direcciones. Por un lado, su hipótesis ha caído en manos de críticos históricos que han planteado las preguntas equivocadas y no han comprendido nada. Por otro lado, los devotos del "mito" como categoría intelectual han resultado ser racionalistas que han entendido el mito como un concepto racional, estructural sin referencia a la empresa litúrgica por la que el mito tiene algún poder continuador o credibilidad. Como S. H. Hooke y sus socios han entendido, el mito sin ritual es un absurdo sin la vitalidad de la imaginación, pasión o compromiso. En este punto las normas de erudición crítica probablemente han trabajado negativamente en la comprensión de los salmos. Sobre la letal reducción de la imaginación al concepto, ver Paul Ricoeur, The Philosophy of Paul Ricoeur, ed. Charles E. Reagan and Davis Steward (Boston: Beacon Press, 1978), pp. 223-45.

[7] Sobre el poder para formar el mundo de la liturgia narrativa, ver John Dominic Crossan, The Dark Interval (Niles, III.: Argus Communications, 1975), y más formalmente, Anthony Thistleton, The Two Horizons (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), especialmente pp. 335-356.

[8] Sobre "redescribir", ver Paul Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", Semeia 4 (1975):31, 127, y passim.

Esta alta fe puede ser afirmada alegremente, pero también será entendida mejor si la afirmamos críticamente. Así puede ser útil preguntar quién experimenta la vida de este modo y quién prefiere hacer este tipo de aserciones.

Esa aserción satisfecha y segura acerca de la disciplina, probablemente viene de los ricos, de los económicamente seguros y de los políticamente significativos[9]. Es decir, esa convicción religiosa viene de los que experimentan la vida como buena, generosa, y segura. Esto no hace sospechosos estos poemas pero nos permite leerlos con conocimiento porque no todos experimentan así la vida ni pueden hablar de ella con tanto atrevimiento. La vida está bien orientada sólo para algunos, y eso característicamente a expensas de otros. En estos salmos entramos en la sensibilidad religiosa y en la experiencia vital de quienes saben que la vida tiene congruencia, simetría y proporción. Es aquel para quien "mi heredad es primorosa para mí" (Sal. 16, 6). Esto significa que han logrado la tierra mejor y así no encuentran dificultad en vivir una vida de gratitud.

Con esa posibilidad sospechosa, nos atrevemos a sugerir que la fe en la creación, con sentido seguro del orden divino, no siempre es una fe alta y noble. A veces está vacía de tal motivo puro, y sirve solamente para celebrar el statu quo, el modo feliz, pero parcial como la vida está actualmente estructurada. Al usar estos Salmos debemos estar alertas sobre los modos resbaladizos en los que la fe en la creación se convierte fácilmente en un conservadurismo social que disfruta de nuestra situación de adinerados:

La teología que se conectó con ritos determinados inevitablemente ligó la fe en la creación a cosas que a veces implican el culto a la creatura. La voluntad de Dios en la creación viene a identificarse con el poder procedente del grupo colectivista. Si este grupo trueca la creencia en la creación en un concepto político adaptando

[9] Ver Harvey H. Guthrie Jr., Theology as Thanksgiving (New York: Seabury Press, 1981), pp. 18-19: "Desde el complejo del palacio-templo en el lugar más alto en el reino, el lugar más cercano al cielo, el orden y la seguridad reafirmados por el soberano cósmico fluían hacia la ciudad dentro de cuyos muros la gente estaba a salvo bajo la protección del rey, vice-regente del soberano cósmico... el orden está tanto más diluído cuanto más lejos va desde el templo-palacio del soberano cósmico o el rey humano"

sus términos más allá de sus propios objetos, que pueden coincidir con los objetos de un partido particular, la teología subyacente en el juicio de todo esto... viene inevitablemente a hacer de la Iglesia un factor político, indudablemente el primer factor político[10].

Hay momentos en que estos salmos pueden usarse con toda libertad pero hay otros en los que deben usarse con cuidado o con una cualificación deliberada. Porque conocemos personas y comunidades cuya experiencia de injusticia y desorden contradice profundamente a esta fe. Entonces debemos siempre preguntarnos de quién son los intereses que reflejan y a quién benefician esos salmos y su uso.

Se sigue que estos salmos pueden no solo servir como un "toldo sagrado" para permitir la vida comunitaria. Pueden servir también como una forma de control social. Así pueden inducir al joven a un sistema de obediencia y recompensas, y promover así una determinada conducta social aprobada. Pueden también etiquetar a los socialmente desaprobados como violadores de la creación de Dios. Y pueden usarse para justificar moralmente la visión de que los que no prosperan en el mundo viven fuera de los parámetros y prioridades de la creación divina. La fe en la creación es expresada, con mucha frecuencia, por la gente poderosa en la sociedad. El aparato real es el que experimenta la vida como bien ordenada. La fe en la creación sirve sutilmente para conceder autoaprobación, para prevenirse de los que disienten y para amonestar a los niños. Al usar estos salmos será importante precaverse de tales aplicaciones partidarias que surgen cuando la creación de Dios se identifica, fácilmente y sin dudar, con nuestra experiencia social de bienestar y efectividad moral.

Esto dicho, podemos hacer una afirmación en otra dirección. La fuerza religiosa de estos salmos es considerable para toda clase

[10] Este punto ha sido expresado especialmente bien por Gustav Wingren, Creation and Law (Philadelphia: Fortress Press, 1958), pp. 92-93 y passim. Su análisis está centrado en la experiencia alemana pero es también, en general, iluminador. Para un muy diferente tipo de análisis, ver George Mendenhall, "The Shady Side of Wisdom", en A Light Unto My Path, ed. Howard N. Bream, Ralph D. Heim, Carey A. Moore (Philadelphia: Temple University Press, 1974), pp. 319-34. . Wingrem y Mendenhall consideran la trampa en la cual la fe en la creación se convierte en un "mero símbolo cultural de autoridad" (Mendenhall, p.333).

y condición de personas. Estos salmos han sido articulados por los que tienen éxito social pero su seriedad religiosa se extiende más allá de los "que tienen éxito". Estos mismos salmos proporcionan un punto de referencia aun para quienes no comparten ninguna de las "dulzuras" presentes pero que penden esperanzadoramente de la convicción de que la buena intención de Dios para la creación triunfará finalmente y habrá una equidad y un sábado para todas las creaturas de Dios. Por esa razón estos salmos pueden tomarse con una nota escatológica, reconociendo que la creación de Dios no está totalmente completa pero que esta comunidad lo espera confiadamente. Tal nota escatológica, yo sugiero, mueve al salmo, de su función social original de construcción social y mantenimiento, a este uso más amplio, relativo a la transformación y a nueva creación.[11]

Los Salmos demuestran una vida saludable, orientada, que se anticipa aunque todavía no se ha experimentado. Se mueve, en estos salmos, una profunda convicción de que el propósito de Dios para el mundo es firme. Ese propósito se cumplirá hasta que la creación llegue a su plenitud. Los Salmos afirman que la creación será, finalmente, sometida y servirá al Creador. Los Salmos anticipan así lo que de cierto acontecerá. Bastante extrañamente puede servir como punto de crítica contra el status quo, para afirmar que, cuando el camino del creador llegue a su plenitud, las estructuras actuales serán superadas. Así, los mismos salmos que pueden servir como control social pueden también funcionar como anticipo social que se convierta en crítica social. Pero esto requiere conciencia y deliberación en el uso y en la orientación que articulamos a través de ellos.

[11] Brevard S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 518, concluye: "Aunque uno la explique, la forma final del salterio es altamente escatológica por naturaleza." El debate erudito ha tendido a dividir sea siguiendo a Gunkel en una interpretación escatológica o a Mowinckel en una lectura cúltica. Pero lo que necesita verse de una manera nueva es que la buena actividad litúrgica que evoca y recibe a Dios es el don de un mundo nuevo (nueva creación) y es siempre escatológica en el sentido que subvierte al mundo antiguo que está siendo ahora superado por el mundo nuevo generado en el proceso litúrgico. Las dimensiones cúltica y escatológica deben mantenerse unidas o serán mal comprendidas.

Cantos de Creación

La experiencia más fundamental de orientación son las irregularidades de la vida experimentadas como seguras, equitativas y generosas. La comunidad sálmica afirmó pronto que esta experiencia es querida y mantenida por Dios. Una respuesta apropiada es la de gratitud. El mundo es el medio en que Dios nos otorga bendiciones. Nuestros tiempos están ordenados por Dios conforme a las épocas del año y de la vida, de acuerdo a las necesidades del día. En todos estos procesos nos encontramos salvos y libres. Sabemos eso no por una gran visión religiosa sino porque esa es la manera en que la vida nos llega.

Salmo 145

Este salmo es una afirmación representativa de la confianza gozosa y agradecida de Israel en el Creador. En el salmo no hay desarrollo de trama o construcción de intensidad. Sin duda, esencialmente estático en la forma, articula lo que es perdurablemente verdadero del mundo. Lo que es verdadero al principio del salmo es aún verdadero al final. Lo que es verdadero desde el principio hasta el fin es que Yahve seguramente gobierna, y que nosotros podemos contar con El. Se nos dan una serie de afirmaciones que podían ser reordenadas sin romper el intento. El orden presente es necesario, sin embargo porque el salmo es un acróstico, es decir, cada línea empieza con una letra del alfabeto en secuencia. Así la primera línea empieza con alef, la segunda con bet y así sucesivamente a través del alfabeto. Aunque esto se pierde inevitablemente en la traducción, se puede apreciar su intención: afirmar la plenitud y comprensibilidad de la creación: alabar a Dios por un mundo bien ordenado y orientado, de la A a la Z[12]. No existe aquí descuido, tensión o incongruencia alguna. Este es Israel en su fe más confiada, inocente e infantil.

1. Los versos 1-7 son una introducción. Es característico de Israel alabar hablando de aquellos que lo harán. El rango de alabanza es

[12] Sobre la función y el intento de la estructura acróstica ver Norman Gottwald, Studies in the Book of Lamentations, cap. 1 (Chicago: Alec R. Allenson, Inc., 1954).

desde el "yo" personal hasta la comunidad intergeneracional (v.4): El Dios alabado es tan íntimo como cualquier Dios (v.1) y tan regio como el terrible rey (v.1) que hace lo que es grande, insondable, terrible, glorioso, prodigioso[13]. Este es un lenguaje sensible religiosamente , vivo hasta el asombro de Dios, articulado en el orden del mundo[14]. La estructura alfabética sugiere que este es un salmo labrado cuidadosamoente, reflejo de una comunidad discente, disciplinada. Quizá Pr. 24, 2-3, sobre el tema de "búsqueda/insondable" indica que el salmo pertenece a un contexto real, es decir, a una escuela donde los niños de la élite reflejan el misterio y el mandato de la creación. Nótese, en el verso 3: la grandeza de Dios es "insondable"[15].

2. Pero, si los versos 1-7 reflejan una estructura real didáctica, los versos 8-9, son un asunto diferente. Probablemente reflejan la aserción teológica más antigua de Israel acerca de Dios, que es ciertamente más antigua que la realidad real en Israel (cf. Ex 34, 6-7)[16]. Yahve es nombrado aquí dos veces en estas cuatro frases. Las principales características de Yahvé son aquí afirmadas: generoso, misericordioso, lento para enojarse, que abunda en amor constante, bueno, compasivo. Explorar plenamente estos términos requeriría de una exposición extensa pero podemos sintetizar diciendo que expresan la donación de Dios libre, apasionada e ilimitada a la contraparte de la alianza: en este caso a todo el mundo creado. Quizá el resto del salmo se entiende mejor como una extrapolación de estos versos para ver cómo la característica autodonación de Dios se experimenta en las bendiciones diarias de la creación.

[13] Rainer Albertz, Persönliche Frömmigkeit und Offizielle Religion (Stuttgart: Calwer Verlag, 1978), ha definido bien la polaridad y tensión entre tal religión íntima personal y las grandes demandas del culto público. Para nuestro tema de "cantos de creación", ver también su estudio primero, Weltschöpfung und Menschenschöpfung (Stutgart: Calwer Verlag, 1974).

[14] Sobre la voz del orden creado como una revelación de Dios ver von Rad, Wisdom in Israel, cap. 9 (Nashville: Abingdon Press, 1972).

[15] Ver Glendon E. Bryce, A Legacy of Wisdom (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 1979), cap. 6.

[16] Sobre el desarrollo de esta caracterización teológica ver Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality (Philadelphia: Fortress Press, 1978), cap. 1 y los trabajos por Dentan y Freedman citados allí.

Las características de Dios afirmadas aquí no son aquellas de las que trata la teología popular[17]. En lugar de eso, estas son dimensiones de una vida personal, relacional, de alianza. La creación se mantiene unida por la fidelidad de Yahvéh. Desde esa inexplicable pero inquebrantable fidelidad, se confía en que toda la vida tiene coherencia. Se pueden señalar dos puntos en torno a esta celebración de fidelidad. Primero, esta no es una conclusión lograda por análisis y especulación teológicos. Es un juicio sacado de la experiencia de la confiabilidad diaria, evidencia desde los hechos simples, de ser nutridos y de tener ya satisfechas las necesidades de la vida. Segundo, este modo de confianza parece tener mucho en común con la "confianza básica" de Erik Erikson por la que un niño aprende a confiar en la veracidad de la vida y de los padres en modos concretísimos[18] Es bastante honesto hablar de este salmo como "propio del niño" en su confianza (cf. Mt 18, 3-4).

3. Los versos 10-13a vuelven al tema anunciado en el verso 1, a saber, que este es el rey, el indudable soberano. Estos versos expresan grandemente la majestad del gobierno divino y de la presencia de la gloria de Dios. El vocabulario incluye tres veces "reino", dos veces "fuerza", y dos veces "gloria". La seriedad del mundo no es intrínseca a éste sino un don dado por este gobernador fiel.

4. Pero los versos 13b-20a hacen un cambio que nos sorprende y nos proporciona la clave principal para el salmo. En una atrevida dinámica evangélica el salmo afirma que el gran poder de Yahvéh se dirige especialmente a los débiles y necesitados. No hay una posterior reflexión sobre la persona regia de Dios sino solo sobre la atención del autodon divino a las creaturas de Dios, a aquellas

[17] La teología popular está más informada por las nociones escolástica y estoica de Dios que hablan de la autosuficiencia, omnipresencia, omnipotencia, omniciencia, términos inapropiados a la primordial caracterización israelita de Dios. Los temas interpretativos en esta noción de Dios "desde arriba" se aclaran cuando uno ve la manera en que experimentan y expresan los creyentes del Tercer Mundo la disponibilidad divina al sufrimiento . Ver Living Theology in Asia de. John C. Knight (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981), especialmente los ensayos por Kim Yong-Bok y Takao Toshikazu.

[18] Ver Erik Erikson, Identity and the Life Cycle (New York: International Universities Press, 1959), pp. 55-65 y passim.

que no tienen exigencias sino que dependen solamente de la inclinación de Dios. El lenguaje del autodon divino, que capacita a la humanidad transformada, se hace eco en María: "Ha depuesto a los poderosos de sus tronos y exaltado a los humildes, ha llenado de bienes a los hambrientos " (Lc 1, 52-53). El salmo 145 celebra el orden de la creación de Dios, quien no solo gobierna sino que sorprende, invierte y da dones no garantizados a creaturas inverosímiles. La real fuerza de Dios se moviliza para cuidar de los, de otro modo, desamparados.

El texto está dominado por la palabra todos[19]. Pero la tendencia generalizada no pierde su concretividad. Lo que se generaliza es la atención detallada de Yahvéh para con aquellos que carecen de fuerza para vivir. El cambio desde fuerza real a mirada compasiva es decisivo e intencional. Este no es solamente "el rey" sino "mi Dios". Los terribles actos de Dios son en favor de los necesitados.

La forma verbal que expresa las acciones de Yahvé es característicamente participial, es decir, este no es un acontecer intrusivo sino un proceso progresivo seguro que Yahvé lleva a cabo regularmente y en todos lados.

El salmo afirma que Dios es conocido plenamente en los serios procesos de proporcionar alimento. Así, ahí está incorporada en esta sección la amable y familiar "oración de la mesa" de los versos 15-16. Esa costumbre devota viene al caso. Existe un vínculo entre el gran clamor cósmico de la creación y el don diario del alimento y del sustento. La intimidad de esta confianza en el Dios que da el alimento está bien puesta en el Catecismo de Heidelberg:

que él me protege tan bien que sin la voluntad de mi Padre en el cielo ni un cabello puede caer de mi cabeza

Aunque las garantías son generales, en los versos 18-19 es claro que esta fe en la creación tiene una dimensión testamentaria. Aun-

[19] Ver "todos" en vv.14(2), 15, 16, 17(2), 18(2), 20(2). Ver Brueggemann, Genesis (Atlanta: John Knox Press, 1982), pp 328-29, donde he contrastado este uso de "todos" por generosidad divina con el "todos" de control social en el imperio egipcio bajo José.

que los dones no son exclusivos de otros, la experiencia de tal protección en el alimento se concede precisa y especialmente a los que claman y temen. El equilibrio del mundo lo experimentan mejor quienes viven contentos con las expectaciones de Yahvé.

5. Podemos hacer una pausa con el verso 20 que vuelve su mirada a la antigua fórmula del credo de Ex. 35, 6-7. La relación de Dios tiene siempre dos aspectos: rescatar y juzgar[20]. Hasta este punto este salmo,(especialmente los versos 8-9) ha ofrecido solamente el lado positivo, pero ahora tenemos un paralelo antitético afirmado en forma quiástica. Los verbos son preservar (shamar, en un participio; se preserva cf. Sal. 121) y se destruye (shamad, un imperfecto). Los objetos son amantes (oheb ,los "observantes de la alianza") y los malvados (rashaí.y los "transgresores de la alianza"). Este verso es una dura y sobria calificación de las grandes demandas del salmo. Quizá este verso sea la voz del realismo; esto es, la creación trabaja dentro de los límites de una responsabilidad obediente. Puede también ser una forma de control social en el que los manejadores del orden social administran las bendiciones de Dios únicamente en cierta dirección -entre los que lo merecen. Los dones de Dios se convierten cuidadosamente administrados en recompensas.

El verso es suficiente para ver la sutil vinculación de una celebración libre de la creación y una sobria afirmación de una forma social particular y de un interés social. Así es como se experimenta la orientación de la vida social. Siempre que celebramos la bondad de Dios, la celebramos como se presenta en una forma "carnal" que nunca es tan libre como el ofrecimiento inicial. Para mantener una vida plenamente orientada debe uno aceptar los límites existentes.

Consideramos el Salmo 145 como el más plenamente representativo de los salmos que entienden la creación como un modo de equilibrio, coherencia y veracidad. Tal presentación de la vida es un acto de fe profunda, pero parece reflejar también la experiencia

[20] Ver Norman Gottwald, The Tribes of Yahweh (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979), pp. 686-88, sobre la dialéctica de esta afirmación doble y la función social de semejante ambivalencia.

e intereses de los "adinerados". Sin duda, tal fe parece venir, muy a menudo, con tal situación social y debemos tomar en serio ambos casos. Mencionamos otros tres salmos que merecen la misma función.

Salmo 104

El Salmo 104 es también una celebración extensa del carácter bondadoso e impresionante de la creación.

Este salmo tiene un tono diferente de el del 145. Mientras el salmo 145 se centra en la compasión del Creador, el 104 está mucho más preocupado por el esplendor de la creación. En contraste con el salmo 145 llama la atención que el nombre de Dios esté casi ausente y se presente sobre todo al principio y al fin de las convenciones[21]. Esa ausencia puede reflejar que este salmo se haya tomado de Egipto, que sea un himno a la creación más que al Creador, que sea urbano y regio y que no pretenda ser históricamente específico de la memoria de Israel. Todo esto evoca un poema celebrativo del orden, simetría y mejestad de la creación. El objetivo de la petición no es diverso del Segundo Isaías (cf. Is 40, 12-17) y en especial los lenguajes-torbellino de Dios (cf. Jb 38-41).

El salmo 104 se estructura, otra vez, en torno a una serie de participios que sugieren un himno descriptivo de alabanza estándar. El autor cataloga las características notables en la creación y se las asigna todas a Dios.

Esa narración grande y casi abrumadora termina en el verso 23. El punto final del relato es apropiadamente que la función del "hombre" es como trabajador en la creación de Dios. Esta es su herencia en la vida. No es una maldición o una carga especial. Tal trabajo pertenece a la vida propia de la humanidad, en las funciones propias de la creación. El resto del Salmo incluye tres conclusiones contundentes sacadas de la reflexión sobre el mundo ordenado divino:

[21] Mitchell Dahood, Psalms, vol. 3 (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1970), p. 335, caracteriza al salmo 145 como una "letanía de nombres sagrados".

a) A Dios se le conoce como confidente, sereno, a sus anchas. La metáfora para esto es "el mar" (v 25). Convencionalmente el mar es una expresión de pavor e intensa amenaza. Aquí, el mar es juguete de Dios en el que, el gran monstruo marino, sirve solo para diversión peculiar de Dios (cf. Jb. 41 para un paralelo que se deleita en lo que algunos podrían ver como un monstruo).En otro lugar, el monstruo marino es una encarnación del mal. Aquíí, lo que unos piensan que es el mal, se ve sensible a Dios y al modo de Dios; más sumiso de lo que sospechábamos.

b) En los versos 27-30 se nos invita a una costumbre conveniente para una oración de mesa no diversa de la del salmo 145, 15-16. Pero existe una diferencia. Aquí quien consigue alimento es toda la creación. Todo el mundo diariamente depende del sustento, del rostro, de la presencia y del aliento divinos. El mundo es impresionante, y hay que celebrarlo, pero no tiene existencia independiente. Es creación genuina, es decir, siempre es referida al creador. El mundo está bien ordenado y seguro, pero por sí mismo no tiene posibilidad de sobrevivir o de bienestar. Todo eso es un don cotidiano.

c) Esa conciencia conduce al autor, en los versos 31-34, a moverse a un asombro espontáneo, a gratitud y alabanza. El salmo traslada estas enormes demandas a una satisfacción personal en la bondad de Dios. En estos versos, más que en cualquier otro del salmo, a Yahvé se le llama por su propio nombre. A Yahvé claman precisamente quienes son capaces de gratitud y entrega espontánea. El que habla se hace conciente de que Dios gobierna de tal manera que las hojas y la hierba, la lluvia y la sequía, los años fructíferos y los estériles, el alimento y la bebida, la muerte y la enfermedad, las riquezas y la pobreza, y cualquier otra cosa, nos llegan, no fortuitamente, sino gracias a su mano paternal[22].

El autor de los versos 31-34 es alguien para quien el cuidado paterno anula todo riesgo. El salmo no impulsa una cosmología. Tiene una preocupación pastoral por dar seguridad de orientación seria al mundo. Así Calvino puede decir:

[22] The Heidelberg Catechism (Philadelphia: United Church Press, 1962), respuesta 27.

se pretende también fortalecer nuestra confianza en la mirada hacia el futuro para que podamos no vivir en el mundo en un estado de temor y ansiedad constantes, como deberíamos haberlo hecho si Dios no hubiera atestiguado que El ha dado la tierra para ser habitada por los hombres[23].

Aunque Calvino usa el lenguaje masculino de su tiempo, ve favorable que las peticiones cósmicas se presenten aquí en una metáfora parental:

El tiene el carácter del mejor de los padres que se goza en acariciar tiernamente a sus hijos y en nutrirlos bondadosamente[24].

Calvino podría muy bien haber usado lenguaje maternal. En cualquier caso el mundo está bien protegido por un padre.

Aun este salmo no puede resistir la conclusión del verso 35. El mundo es un don divino libre, pero con él viene una expectativa y un costo. No puede ser de otra manera. Cada generación aprende lo que los primeros humanos aprendieron en el paraíso (Gn. 2-3). EL Señor que da el alimento no ha abdicado de su soberanía. En este reinado de deleite esa figura paternal deberá ser sin duda honrada. Como en el Salmo 145,20 este verso sugiere que el salmo no expresa una fe desinteresada sino que defiende un cierto orden de vida social.

Salmo 33

El Salmo 33 es un nuevo canto (v 3) sobre un "mundo nuevo". Es el mundo sobre el que Israel siempre canta, el mundo nuevo que Yahvé está ahora creando. Es un mundo ordenado por la justicia de Dios, presidido por El con fidelidad. La única respuesta apropiada a ese mundo es la alabanza confiada y segura a quien nos hace asequible ese mundo.

[23] John Calvin, Commentary on the Book of Psalms (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), p. 149.
[24] Ibid., p. 170.

1. Los versos 1-5 anuncian los principales temas del salmo y nos proporcionan un buen ejemplo de la estructura básica de la expresión hímnica de Israel. Esa estructura consta de dos elementos claramente delineados. Primero, en los versículos 1-3 hay una serie de cinco imperativos que convocan a Israel a alabar: gritar de júbilo, dar gracias, salmodiar, cantar, tocar. La convocatoria es, en sí misma, un acto de alabanza auto productiva.

Segundo, esto va seguido, en los versos 4-5, de razones para la alabanza, característicamente precedidas de un "para" (ki), que esclarecen actos o cualidades de Yahvé que garantizan y evocan la doxología. Las razones ofrecidas aquí proporcionan el material para una confesión plena del Dios de Israel, "pues la palabra del Señor es recta y toda su obra fundada en la verdad. El ama la justicia y el derecho. La tierra está llena del amor de Yahvéh". Así la alabanza de Israel, en nuevo canto (vv 1-3), rivaliza con el nuevo mundo de Dios (vv. 4-5).

La conveniencia de este lenguaje en labios de este pueblo es explícita. En el verso 1, los convocados a alabar son los "rectos y justos", es decir, ellos guardan la Torah y pertenecen propiamente al mundo bien orientado de Yahvé. Esto concuerda, en los versos 4-5, con la afirmación de que la palabra de Yahvé es recta,(v. 4), que ama la rectitud,(v. 5). Se usan exactamente los mismos adjetivos para quienes alaban y para el que va a ser alabado. Esta es una relación y un mundo sin incongruencia. Todo encaja hasta el detalle.

Pero los adjetivos usados para Yahvé son más extensos. Además de los dos ya repetidos desde el verso 1, se usan otros tres: la fidelidad (emũnāh) es decir plenamente confiable; la justicia (mishpat) (con rectitud ,tsédeq, un par de palabras tradicionales que se refieren a compromisos de alianza de Yahvé) y el amor firme (jésed) que juega un papel crucial en este Salmo.(Un racimo semejante de términos que caracterizan a Yahvé se encuentra en Hch 2, 19-20 y véase la tríada en Jr. 9,24). La caracterización no es diversa de Sal 146, 8-9 que se deriva, como hemos visto, de Ex 35, 6-7.

Finalmente, nótese que los versos 4-5 están hermosamente construídos, de modo que el nombre de Yahvé se coloca al principio y

al fin de este pequeño credo, quizá en respuesta al doble uso del nombre en los versos 1-3. En cualquier caso, la base para la doxología es que el mundo evidencia, en su firmeza, la fidelidad de Dios mismo. La creación no se confunde con el Creador pero es un testigo importante del Creador porque solo tal Creador puede haber formado esa creación.

2. Los versos 6-9 son un reflejo de la fuerza de la palabra de Yavéh ya mencionada en el verso 4. Esta sección empieza con una afirmación de la creación por la palabra (v.6), y concluye en el verso 9 reiterando el mismo punto. La creación por la palabra de Dios es solamente un modo de creación pero es el más tremendo y majestuoso. Afirma la plena dependencia del mundo respecto del lenguaje de Dios porque el mundo es, sin duda, "fresco desde la palabra" (Rom 4, 17). Pero también es una afirmación de discontinuidad porque Dios de ninguna manera está atrapado o limitado por la creación. La relación es libre, y el paso decisivo es hacia el mundo desde Dios, nunca desde el mundo hacia Dios.

Los detalles del verso 7 suenan a Job en su esplendor, articulan el pleno gobierno de Yahvé sobre el mundo. La imagen de las aguas en una botella declara lo terrible de Yavhé contra toda la pequeñez del mundo. Compárese la misma desproporción en Is. 40, 12-17. ¡Cuán grande eres tú, sin duda!

La respuesta apropiada a tal regla majestuosa es el "temor y temblor" (v.8). Como sus sujetos, las creaturas son conscientes de la profunda desigualdad entre el Creador y la creación, y de la incapacidad para entablar cualquier paridad. Esto es un avance respecto a los versos 1-5 donde la comparación que hemos notado empieza el himno con un sentido de congruencia. Ahora la doxología se mueve radicalmente para afirmar que, aunque algunos objetivos se aplican a Dios y al adorador, de hecho, la distancia entre ellos es insuperable. No es la compatibilidad, sino la incongruencia entre Creador y creaturas, lo que provoca la alabanza expresada en temor y temblor.

3. Los versos 10-17 reflejan el terrible e incuestionado poder de Yavéh. Es una doxología normal muy hermosa al poder de Yavhé, que nos recuerda a Jb. 5,8; 9, 5-10 y a Is 44, 24-28. Retóricamen-

te la unidad está gobernada por una serie de verbos que describen acciones características de Yahvé sin paralelo: hace... vanos, frustra, mira de lo alto, forma, observa. Y van seguidos, dos veces, de extrapolaciones reflexivas. Primero, en el verso 12, se saca una conclusión acerca de ser el pueblo de Dios. Segundo, en los versos 16-17, los planes humanos son fútiles frente a la soberanía superior de Dios (cf. Gn. 50,20).

La metáfora de Dios que mira hacia abajo, desde el cielo, (v.13) es de un uso importante (cf. Sal. 2,4; Dt. 26,15). Afirma, al mismo tiempo, que Dios es totalmente independiente del mundo y, sin embargo, plenamente atento a él. Toda la unidad del Salmo 33 expresa confianza completa. Israel no necesita estar ansioso pues el gobierno divino no se pone en duda y no será desafiado. Este tipo de confianza acerca del dominio divino sobre la creación es lo que permite estar exento de ansiedad, en Mt 6, 25-33.

4. Como de costumbre, la fe de Israel en la creación no está muy interesada en cuestiones ontológicas. Así, en los versos 8-22, se sacan consecuencias de la fe en la creación -todo el asombro, poder, majestad que se remonta- para la fe y necesidades de la comunidad de culto. Aun este clamor cósmico es manejado con un ojo puesto en las preocupaciones pastorales de la comunidad que canta este cántico.

El climax comienza con "Contempla" (hinneh) (v.18). Debe seguir un veredicto. Es un veredicto dado acerca de Yahvé, pero es también un veredicto lanzado sobre el mundo. Los dos veredictos vienen juntos. Se hace más estricta la metáfora. En el verso 13 era general: "Yahvé mira de lo alto" Ahora es específica: "el ojo de Yahvé". No es un mirar general hacia abajo, sobre todo el mundo. Ahora es sobre el fiel que teme y espera (cf. Dt 11,22). Israel vive bajo el cuidado vigilante de Yahvé, pero esa preocupación está peculiarmente atenta en favor del obediente. El salmo evidencia cómo la fe en la creación se lanza a demandas de la religión de la Toráh.

Nótese con qué delicadeza se ha trabajado este nuevo canto. El tema del temor nos llama de nuevo al verso 8, pero ese término general ha sido ahora especificado (v.18). La apuesta inicial se

eleva ahora porque quienes temen son quienes esperan (v.18). Toda la gente puede temer, Israel espera. La esperanza de Israel no es genérica o vaga. Está centrada en el amor firme de Yahvé (v. 18 ya afirmado en el v.5). Toda la tierra está llena de esa lealtad, pero Israel es quien funda sus expectativas específicas en esa confiabilidad encontrada en toda la creación.

El tema del veredicto sobre Dios y sobre el mundo, en los versos 18-22, es la firmeza. El tema vuelve su mirada al verso 5, y ese tema estructura los versos 18-22, y convergen ambos al principio (v.18) y al fin (v.22) de la unidad. El cántico de Israel va de lealtad en lealtad. En esa base hay esperanza. Israel va de esperanza en esperanza, mucho más allá del temor que marca la respuesta del mundo. Israel tiene ojos pára ver en la creación, base para esperar en el Creador.

Los versos en medio del veredicto (19-21) dan sustancia a la esperanza de Israel:

a) liberación del peligro real del mundo (v. 19);

b) protección en toda situación peligrosa (v. 20); que Israel espera significa que no desespera sino que tiene toda confianza en el buen orden de Dios, sin ansiedad;

c) Israel es capaz de "confiar" porque conoce el nombre sobre todo nombre de Dios (v. 21), que da razón a toda seguridad de todas las amenazas, y confianza contra toda tentación[25].

Ahora podemos ver por qué el Salmo 33 empieza por convocar a los rectos y a los justos (v. 1): porque los que "leen la creación", son quienes disciernen, en el buen orden de aquella, la lealtad de Yahvéh, y quienes, por tanto, pueden vivir una existencia repleta de esperanza. No ser capaz de "leer la creación" es vivir una vida

[25] Aunque no debería ser urgida, puede notarse la correlación de estos temas con la oración del Señor:) liberación del peligro: "Líbranos del mal";) protección de las situaciones peligrosas: "No nos dejes caer en tentación";) el nombre absoluto de Dios: "Santificado sea tu nombre", sobre lo cual ver Karl Barth, Church Dogmatics, vol. 4, 4 (Grand Rapids: Eerdmanns, 1981), pp. 47-260. Barth ha basado su exposición de la vida cristiana en la respuesta al nombre de Dios modelado según la oración del Señor.

desesperanzada, no conocer el nombre real del creador, no ser capaz de confiar. Ser capaz de confiar (v. 21) es una respuesta a la firmeza de Yahvéh. Sobre esa perfecta coincidencia habla el nuevo cántico: se refiere a esa perfecta sintonía. El canto es nuevo porque esta certeza evangélica, de la confianza divina, supera toda incongruencia en la que Dios parece no ser fiel, y en la que las creaturas no confían[26]. El Salmo 33 es una afirmación profunda sobre Dios pero también un anuncio atrevido sobre la verdadera fe en Israel. Este Salmo discierne respecto a la creación que la verdad del mundo no es evidente, por sí misma, para nadie que la mira: los que no son obedientes pueden mirar y nunca ver. Aun la creación sólo se lee correctamente a través de la respuesta de la alianza, se discierne a través de ojos creyentes[27].

Salmo 8

El salmo 8 es otra expresión más de fe en la creación. La estructura del Salmo es directa y obvia. Está estructurada en los versos 1a y 9 por una envoltura de alabanza al Creador regio. Dentro de esa envoltura hay dos elementos desproporcionados. En los versos 1b-2 hay una celebración de la gloria de Dios. El texto es oscuro y problemático. Esta doxología a Dios concuerda con los versos 3-8 por una celebración comparable de la humanidad, que es ahora centro y foco del trabajo de Dios. Este Salmo constituye un avance respecto a los otros, ya considerados, relativos a la creación, porque aquí se reconoce a la persona humana como regente de Dios en el gobierno de la creación. No solo es una creación bien ordenada sino que el agente humano ocupa un papel crucial en el gobierno de ese orden. En los salmos de la creación, considerados hasta aquí, la persona humana ha sido primariamente recipiente, no agente[28].

[26] No ver a Dios como fiel y no responder en confianza es lo que von Rad, op. cit., p. 65, interpreta como "ateísmo práctico"="desatino".

[27] John Calvin, Institutes of Christian Religion, vol. 1,6,2, (Philadelphia: Westminster Press, 1960), p. 72, afirma, "Todo conocimiento correcto de Dios nace de la obediencia." Ver Charles M. Wood, "The Knowledge Born of Obedience," ATR 61 (1969):331-40.

[28] Sal. 104,23 es una excepción a esto digna de mención, pero de poca importancia dado lo extenso del salmo. Aun allí es seguida de los vv. 27-30 que afirman que todas las creaturas son radicalmente dependientes de la atención divina.

Los versos 3-8 identifican el papel de la humanidad, primero, en relación con los seres celestiales (v. 5), luego en relación a todas las otras creaturas (v. 6-8). En la primera relación la humanidad está marcada por la gloria y el honor. Estos atributos generalmente se refieren a Dios, y aquí se le asignan a la humanidad. En la segunda relación la humanidad está autorizada a dominar a todas las otras creaturas: de nuevo un atributo característicamente asignado a Dios. La humanidad tiene honor y gloria en relación a los ángeles, no de otra manera que Dios. La humanidad tiene dominio, no de distinto modo que Dios, sobre todas las demás creaturas. La humanidad no es diferente de Dios.

Este salmo, como los otros que hemos considerado, reconoce que el mundo de Dios es un mundo bien orientado, y permite la confianza y la seguridad. Y se alaba aquí esa seguridad al reconocer cuatro contextos más amplios de este salmo, que lo iluminan:

1. Se ha reflexionado ampliamente que este Salmo tiene relación cercana con Gn 1, 1-2,4a, es decir, con la principal fuente de fe en la creación. Como la Biblia comienza con una línea de defensa contra el caos, así nuestra comprensión de los salmos empieza con la celebración del buen orden. En ambos textos la humanidad está en el centro crucial de ese buen orden[29].

2. La humanidad aquí celebrada es la personalidad real. Probablemente el Salmo 8 se originó en la celebración de seguros y lujosos círculos de la corte, pero ahora es un mandato, para toda la humanidad, tener autoridad y responsabilidad para ordenar y preocuparse por el mundo de Dios. En esa conexión podemos mencionar el Salmo 72, que es un título y legado para un rey, la verdadera persona humana que debe tener dominio (v. 8) y cuya autoridad es en favor de la justicia y rectitud (Cf. Sal 33,5; 72, 1-4, 12, 14-1; IR 10,9; Is 9,7). Véase también Sal 144, 3, donde el agente es claramente regio.

3. Nótese que en Jb 7,17-21 este salmo se usa para expresar la intensidad del cuidado de Dios por la humanidad, lo que es dema-

[29] No es claro que Sal. 8 se derive de Gn. 1. La influencia podría estar en la otra dirección que sugiere que la narración se deriva de la doxología. Es claro que la fe de la creación es primariamente doxológica en su expresión.

siado para Job y es percibido como opresivo. La atención de Dios hacia esta "creatura de poder" es llevada a los extremos, de tal manera que la preocupación de Dios es una carga inmovilizadora. Véase también Sal 139, 7-12 relativo a la inescapabilidad de Dios.

4. Aunque este salmo puede ser demasiado para Job, es adecuado a la iglesia del NT para comprender a Jesús como aquel que regirá todo (Hb. 2, 6-8)[30]. Así, la nueva creación es aquella que preside este rey verdadero. El NT asume la visión real de la humanidad y la usa para identificar y caracterizar a Jesús, verdadero rey. Pero al hacer esto, no debemos dejar de ver que la gloria, honor y dominio del agente real están profundamente tranformados . Ha de comprenderse a Jesús como el único que encarna todo esto, único, sin duda, en quien "todas las cosas tienen su consistencia" (Col 1,17). Pero Jesús, que tiene poder y dominio, ha tomado la forma de siervo cuyo gobierno es en forma de obediencia (Mc 10, 43-45; Fil 2, 5-8). La verdadera realeza que puede ordenar la vida de manera humana se entiende ahora de manera muy diferente, y permite una relectura del Salmo.

A la luz de esa lectura tranformada, vale la pena observar de cerca la estructura del salmo. En su centro es una afirmación del poder y autoridad humanos. En sus límites son afirmaciones de alabanza a Dios. El centro (v. 5) y los límites (vv. 1-9) deben leerse juntos; tomados aisladamente, no se comprenden. El poder humano está siempre limitado y rodeado de divina alabanza. La doxología da contexto y legitimidad al dominio. Los dos deben mantenerse unidos. La alabanza a Dios, sin autoridad humana, es abdicación y "deja todo a Dios" lo cual este salmo no urge. Pero usar el poder humano sin el contexto de alabanza a Dios es profanar el dominio humano sobre la creación, y así usurpar más de lo que le ha sido concedido. Las personas deben gobernar pero no recibir la última lealtad de la creación. Esa lealtad debe dirigirse solamente a Dios.

Este salmo lucha con una delicadeza no inspirada en las otras afirmaciones sobre la creación ya consideradas. Reconoce que la humanidad es corona y colofón de la creación, pero aun el poder

[30] Ver Brevard S. Childs, Biblical Theology in Crisis (Philadelphia: Westminster Press, 1970), pp. 151-63.

humano recibe de la doxología forma y calidad . Finalmente es una doxología dominante y alegre que recibe y confirma la creación divina bien orientada. Estos salmos de creación proporcionan un punto inicial seguro y atrevido para el mundo pleno de la fe sálmica.

Cantos de la Toráh

Cuando celebramos la creación reconocemos que es un mundo bien ordenado. Ese orden depende solo del poder, fidelidad y gratuidad divinas. Por esa razón, frente a la creación, Israel lo único que puede hacer es rendirse en alabanza. Pero hay más. El buen orden de la creación se experimenta concretamente en Israel como la Toráh. La Toráh se entiende no solamente como los valores morales israelitas, sino como la voluntad y objetivo de Dios ordenados en la estructura misma de la vida. Aunque la creación es sostenida por la fidelidad de Dios, es también coherente y pacificadora a causa de la atención obediente de Israel al modo como Dios ha ordenado la vida.[31] Así la creación y la Toráh se entienden juntas: la Toráh que expresa la intención de Dios para Israel en la creación. Esa conexión de la creación y la Toráh es particularmente evidente en el Salmo 19 que consta de dos partes: los versos 1-6 como celebración de la alegría y maravilla de la creación, y los versos 7-14 como afirmación del poder de vivificar, de la Toráh. Para un profano los temas pueden parecer contradictorios. La creación trata del don seguro de Dios; la Toráh trata de la urgencia del esfuerzo de Israel, como si el don seguro fuera condicional e inseguro. Pero para Israel la Toráh es el camino de Israel para responder y honrar plenamente al mundo bien orientado de Dios. Esa respuesta en obediencia es asumida alegremente en una postura de gratitud sin cálculos ni gruñidos.

Salmo 1

El salmo de la Toráh más obvio y mejor conocido es el Salmo 1. Seguramente está colocado intencionalmente al principio, como

[31] Os. 4,1-3 presenta un punto de vista característico de que la violación de la torah (v.2) lleva a la destrucción de la creación (v.3).

prólogo, para establecer la tónica de toda la colección de himnos[32]. Anuncia que el orden del día, primario, para la vida cúltica de Israel es la obediencia, a fin de ordenar y conducir toda la vida de acuerdo al propósito de Dios y a fin de ordenar la creación. El contraste fundamental de este salmo y de toda la fe de Israel es una distinción moral entre los rectos y los malvados, los inocentes y los culpables, los que se conforman al objetivo de Dios y los que lo ignoran y transtornan el orden. La vida humana no es burlada o trivializada. Es decisivo cómo se vive.

En términos de nuestro tema de orientación, este salmo, de carácter didáctico, afirma que la vida bien orientada, fija en las expectativas de la Toráh, es de felicidad y bienestar. La violación de esa orientación es un camino seguro para decrecer y desintegrarse.

La estructura del salmo refleja la estructura no ambigua de la vida, como lo entiende esta tradición de obediencia. No hay fundamento intermedio o neutral. La vida -como el salmo- está organizada en un tajante dilema: ser una persona feliz que goza de la obediencia a la Toráh y evita empresas alternativas (vv.1-2) o ser como los malvados que rehusan tal satisfacción (v. 3). Terminar como un árbol lleno de vida, bien nutrido o ser como paja que desaparece (v. 4). La vida consta de elecciones que no son oscuras (vv. 5-6; cf. Dt. 30, 15-20). Habrá un juicio. Podemos mantenernos en pie o perecer, pero, en cualquier caso, será en términos del Creador. La conexión entre lealtad y destino no es negociable.

El Salmo 1 no regatea o permite ambigüedad. Es la voz de una comunidad familiarizada con riesgos, peligros, costos y limitaciones. Aprecia plenamente la gratuidad del mundo de Dios, y tiene

[32] Se reconoce ampliamente que la colocación del salmo 1 al principio es una introducción a toda la colección. Claus Westermann, Praise and Lament in the Psalms (Atlanta: John Knox Press, 1981), pp. 250-258. ha estudiado el modo en que han sido ordenadas las varias colecciones de los salmos. El ha observado que el salmo 150 es una doxología conclusiva para el libro actual de los salmos (p. 256). Pero él no ha sugerido una relación entre el salmo 1 y el 150. Parece posible que la forma actual de la colección se haya diseñado para anunciar que una vida cimentada en la obediencia lleva precisamente a la doxología. Basil de Pinto, "The Torah and the Psalms", JBL 86 (1967):154-174, ha mostrado que "la espiritualidad de la torah" pervade todo el salterio.

confianza en que la Toráh es la única respuesta pensable al don de la creación. Probablemente es también una zona para la socialización por el cual la comunidad adulta firmemente condiciona al joven para una moralidad "recta".[33] Esta comunidad confía en que su moralidad será un modo de rechazar los problemas.[34] Es vida y muerte, y sería bueno que el joven lo aprendiera mientras hay tiempo. (Cf. Pr. 8, 32-36).[35]

Salmo 119

El Salmo 119 es no sólo el más extenso de los cantos de la Toráh sino el más largo de todos los salmos. Si no se reconoce su intento estructural puede llamar la atención por su monotonía y aburrida redundancia[36]. Pero su creación es, de hecho, una reali-

[33] Peter Berger, The Sacred Canopy (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1967), p. 22, escribe de la legitimidad de nomos (ley) como permitiendo "al individuo tener un último sentido de honradez, cognoscitiva y normativa..." La torah funciona así en estos salmos.

[34] Berger, ibid., p. 22 dice que nomos es una "protección contra el terror." Lo que la Toráh hace por la comunidad humana eso ha hecho el decreto divino de creación por la creación. Cf. Jr. 5,22. Cf. Berger, p. 26, en oposición a "caos".

[35] Sobre el problema de trasmitir este sentido de nomos a la siguiente generación, ver Berger, op. cit., p. 15. Michael Fishbane, Text and Texture (New York: Schocken, 1979), pp. 81-82, tiene un elocuente comentario sobre Dt. 6, 20-25 relativo a nuestro tema: Dt 6, 20-25 devela una tensión entre memorias de dos generaciones, series de experiencias y compromisos. Cuestiona la habilidad de los padres para transmitir sus leyes y fe a sus hijos, los cuales ven aquellas como ajenas a sí y no sienten la misma responsabilidad respecto a ellas. Que los padres quisieran una continuidad, a través de sus hijos, de su especial relación con Dios, es comprensible. Lo que era subjetivo e inmediato para ellos, es visto como objetivo y mediato a sus hijos. Estos últimos no han tenido las experiencias de sus padres, ni las han subjetivado e internalizado. De hecho, uno sospecha que Moisés sintió más agudamente esta tensión intergeneracional. La enseñanza de los padres en Dt. 6, 20-25 es un intento de involucrar a sus hijos en la comunidad testamentaria del futuro, y refleja indudablemente la realidad sociológica del asentamiento en Canaán. El intento de los padres de transformar a sus incomprometidos hijos de lo 'extemporáneo' a lo 'contemporáneo' y en solidarios de la existencia, es un tema de significatividad suprema y recurrente en la Biblia."

[36] John Calvin, Commentary on the Book of Psalms, vol. 4 (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), p. 400, n.1, comenta: "Es con mucho el más largo, artificial y diversificado; no obstante, en proporción a su longitud, contiene un número de ideas menor que cualquier otro libro.

zación intelectual masiva. Es un salmo acróstico maravillosamente labrado. (Hemos ya observado el mecanismo en el Salmo 145, donde se usa sucesivamente una letra al inicio de cada línea hasta recorrer todo el alfabeto. En aquel salmo la estructura pretendía capacitar para una plena alabanza, aquí, para ofrecer plena obediencia). La característica notable aquí es que cada letra del alfabeto contiene ocho versos sucesivos antes de que el poema pase a la siguiente letra. En términos artísticos, es como si tuviéramos aquí ocho poemas acrósticos simultáneos. Eso hace al salmo tan largo y tan estilizado. Es una lástima que tal logro se pierda inevitablemente en la traducción.

Para apreciar el salmo, nos debemos preguntar por qué habría alguien de trabajar tan intensa y rigurosamente este tema. Se nos ocurren tres posibles razones: primera, el salmo es deliberadamente didáctico. Refleja el trabajo de un maestro de clase. Su objetivo no es casual. Pretende instruir al joven en el abc de la obediencia a la Toráh. Segunda, el salmo quiere hacer una afirmación comprensiva de la adecuación de una vida orientada por la Toráh. Afirma que la Toráh cubrirá todas las facetas de la existencia humana, de la A a la Z. No hay crisis humana o tema en el que necesitemos salir fuera del campo de la obediencia de la Toráh para vivir plenamente. Tercero, el intento dramático es encontrar una forma proporcional al mensaje. El mensaje es que la vida es segura y plenamente simétrica cuando se respeta la Toráh. Así, el salmo proporciona una experiencia literaria pedagógica de seguridad y plena simetría. Una vida ordenada por la Toráh es segura, previsible y completa como la dinámica del salmo.

Cuando somos concientes de la forma no necesitamos decir mucho más sobre la sustancia. Pero podemos hacer dos observaciones. Primera, la Toráh no es una letra muerta (cf. 2Cor 3, 2-6), sino un agente activo vivificador.[37] Esto es, la Toráh no es solo una serie de reglas sino un modo de presencia del Dios que da la vida (37). La obediencia a la Toráh es fuente de luz, de vida, de

[37] Cf. Deut. 4, 7-8 en donde "un Dios tan cercano" y "estatutos y ordenanzas tan rectos" son presentados en una yuxtaposición peculiar. Obviamente están íntimamente relacionados uno y otro. Pero es igualmente claro que no son sinónimos. Israel sabe que los mandamientos no incluyen todo lo que existe de Dios.

alegría, de satisfacción, de deleite, Ciertamente, "deleite" (shaíaí),es una repetida respuesta a la Toráh (Sal 119, 16, 24, 47, 70, 77, 92, 143, 174). La Toráh no es una carga sino un modo de existencia gozosa. El poder activo vivificador de la Toráh se refleja también en el Salmo 19, 7-9 en el que la Toráh es restauradora de vida[38].

Los maestros de este salmo no están preocupados o seducidos por el legalismo. No consideran que los mandamientos sean restrictivos o pesados. Más bien son personas que han decidido algunos básicos compromisos de vida . Saben a quién les compete, y responderán. Por tanto, saben quiénes son y han establecido, en buena parte, la postura moral hacia la vida, que asumirán. Hay un enfoque de la vida, una ausencia de frenético dilema moral. Un sentido de prioridades acompañado de ausencia de ansiedad. En un mundo bien ordenado, tal decisión puede salvarnos de un desgastante e interminable reinventar la decisión moral. Debido a que el mundo se mantiene unido la forma de obediencia es segura, y el resultado no es la opacidad o la amargura sino la libertad. Dos veces el salmo usa la palabra (rehob), "lugar grande".

Corro por el camino de tus mandamientos,
pues tú mi corazón dilatas. (v. 32)
Y andaré por camino anchuroso,
porque tus ordenanzas voy buscando (v. 45).

Aquí se contraría a nuestro prejuicio moderno que ve los mandamientos como algo restrictivo. Estos liberan y dan a la gente espacio en el cual ser humanos. Este salmo nos instruye en la necesidad, posibilidad y deleite de establecer los temas fundamentales de identidad y vocación. La Toráh viviente no exige mantener abiertas opciones sobre quiénes seremos.

Segundo, los maestros en este salmo no son simplistas o reduccionistas. No imaginan que la vida pueda reducirse a un mandamiento de vida monodimensional. Más bien, la obediencia a la

[38] Es digno de notar que la capacidad de la torah de "restaurar la vida" (Sal. 19, 7) es un paralelo cercano al don mismo de Dios (Sal. 23, 3); i.e., la torah otorga el don de la vida como lo hace Yahvéh.

Toráh es un punto de partida, una plataforma de lanzamiento, desde donde montar una conversación progresiva con Dios a través de la experiencia cotidiana. Así, el salmo no es estrechamente ingenuo acerca de la Toráh como podría indicar un primer vistazo. Explora una variedad de temas relacionados con la fe. Cumplir la Toráh no es toda la fe bíblica pero sí el punto indispensable de partida. A partir de una sólida orientación en la obediencia el salmo explora luego otros temas. Incluye una queja contra Dios, que pregunta: "¿cuánto tiempo?" (vv.82-86). Le pide a Dios que actúe con amor firme hacia el siervo de la alianza (vv. 76, 124, 149; cf. Sal 33, 5, 18, 22, ya considerados). Pide a Dios haga real y visible su promesa (vv. 58, 76, 123, 133, 154). Anticipa la paz (v. 165). Para entrar en la piedad de este salmo debemos romper ese estereotipo de retribución regularmente asignada aquí. No es un salmo de regateo sino un salmo de plena confianza y sumisión. En cierto modo se equipara a la prosa narrativa de Job 1-2 que lucha contra el mismo estereotipo. En esa narrativa tampoco se arguye que "la gente buena prosperará y la mala sufrirá". Más bien, es simplemente una afirmación de una declaración de confianza y sumisión a un Dios que ha resultado ser bueno y generoso.[39]

El Salmo 119 es estructurado así, con sofisticación delicada sobre la vida del espíritu. Por un lado, el salmo entiende que la vida con Yahvéh es una calle de doble sentido. Los que guardan la Toráh tienen derecho a esperar algo de Yahvéh. La obediencia da entrada a buscar la atención de Dios, y el don de Dios. Aunque muy cercano a ello este salmo no regatea. Este es el lenguaje de alguien que tiene acceso no por arrogancia sino por sumisión. El lenguaje no es indebidamente respetuoso y sí no-estridente. Es vincular una expectativa legítima entre socios que han aprendido a confiar mutuamente.

Por otro lado, estas legítimas expectativas de Dios tienen un tinte evangélico. Finalmente, habiéndose ganado el derecho a hablar, no obstante el autor se arroja en la misericordia de Dios y espera un impulso divino -impulso libre, destrabado, sin coerción, proveniente de Dios. Hay, por supuesto, cierta comodidad y con-

[39] Ver la reciente y útil clarificación de este punto por Rick D. Moore, "The Integrity of Job", CBQ 45 (1982):17-31.

veniencia en recordar la Toráh (v. 52). Pero finalmente, el salmo no sobrevalora la Toráh: la herencia del que habla es Yahvéh, (v. 57) no la Toráh; ni ésta lo es del que la guarda[40]. Así la Toráh se convierte en punto de entrada para explorar toda+ la gama de interacciones con Yahvéh. Claramente este salmo prueba, más allá de la formulación simplista del Salmo 1. Una vida de plena obediencia no es una conclusión de fe: es punto de partida y acceso a una vida plena de comunión múltiple con Dios. Una vida así vive por misericordia y no por obediencia (v. 77).

Salmos 15 y 24

Bajo los salmos de la Toráh podemos mencionar los Salmos 15 y 24, aunque el 24 es más complicado que eso. Ambos salmos, en cualquier caso, consideran la obediencia de la Toráh como una calificación para el acceso a Dios en el santuario. En el Salmo 15, los versos 2 a 5a responden a la pregunta del verso 1. La sustancia de los versos 2 a 5a es que el observante de la Toráh, persona genuinamente recta, es aquella a quien se le permite entrar al santuario y gozar de la divina presencia[41]. Lo mismo es verdadero en el Salmo 24, 3-6 con disposiciones de la Toráh, específicamente en el verso 4.

Estos dos Salmos, tomados por separado, pueden ofender, porque sugieren que solamente las personas obedientes pueden entrar en la presencia de Dios. Pero es importante recordar que esta espiritualidad refleja solo a la comunidad bien orientada, aquella que no se ha dirigido a un mundo teológicamente ambiguo o moralmente perjudicial . Aquí la vida debe entenderse, no obstante, en categorías coherentes. Puesto que la vida es teológicamente segura, no es inadecuado que el acceso a Dios se mida en términos de conformidad con lo conocido, esperado y hallado confiable. En

[40] Sobre "Yahvéh como porción" ver Gerhard von Rad, "Righteousness and Life in the Cultic Language of the Psalms", in The Problem of the Hexateuch and Other Essays (New York: McGraw Hill, 1966), pp. 260-66, y Walter Zimmerli, Old Testament Theology in Outline (Atlanta: John Knox Press, 1978), pp. 93-99.

[41] Sobre la entrada en el santuario como puerta de vida ver von Rad, ibid., pp. 243-66.

se mundo que funciona adecuadamente tales expectativas tienen redibilidad e importancia. No hay, hasta ahora, ninguna crisis el nomos, ningún sentido de anomía próxima. En ese mundo no siente que Dios sea moralmente indiferente. Es decisivamente nportante cómo obedecen o desobedecen los seres humanos.

Salmos sapienciales

Otra expresión de un mundo bien ordenado y seguro está en los ılmos sapienciales[42]. Estos tienden a ser didácticos en el tono y lativamente amorfos en la forma. Se identifican mejor por su mática.

Salmo 37

Este es el más obviamente sapiencial de todos los salmos. Ciermente es una colección de dichos que podrían fácilmente encontarse en el libro de los Proverbios. Parece ser una colección más ien casual de dichos sin orden o desarrollo alguno. No obstante, ebemos dar un importante matiz a esa afirmación, porque este ılmo es acróstico, y así está labrado con propósitos pedagógicos. se arreglo cuidadosamente ordenado corresponde a la exigencia echa por la sustancia del salmo: esto es, el mundo está extraordinaamente bien ordenado y la virtud es ciertamente recompensada.

. El recital acróstico consta de varias formas sapienciales ordinaas, cada una de las cuales tiene un objetivo de instruir. La forma e sabiduría más elemental se evidencia en los versos 1-2. Consta e dos prohibiciones, más una motivación introducida por la pre-

[42] Sobre los salmos sapienciales ver Roland Murphy, "A Consideration of the lassification 'Wisdom Psalms'," SVT 9 (1962):156-67, y Sigmund Mowinckel, "Psalıs and Wisdom," SVT 3(1955):205-24. Es claro que no estoy interesado aquí en toda colección de salmos porque no tengo interés en tal agrupamiento general. Aquí trato lo con aquellos salmos sapienciales que reflejan una vida de fe, bien orientada. Iuchos de los salmos sapienciales reflejan la cuestión de la teodicea cuando esa orienıción ha sido violada infelizmente. Los salmos sapienciales que parecen referirse a ıs elementales situaciones de vida incluyen los salmos 127 y 128.

posición "para"(kî)[43]. La misma forma aparece en los versos 8-9, con tres imperativos más una motivación (cf. también los vv. 27-28). Hay también elementos menos didácticos, incluyendo las observaciones duales de los versos 10-11 y los versos 12-13 que establecen contrastes y presentan opciones. Véanse también los versos 18-20, 21 para tales construcciones. En el verso 16 se nos ofrece un "mejor" dicho, pero otra forma sapiencial. Sin embargo, todas las formas operan bajo el mismo supuesto, es decir, que el mundo está ordenado, que la conformidad o inconformidad con este orden tiene consecuencias, que los principales temas de orden atañen a la conducta social. El punto teológico es que el bienestar (o la falta de él) depende de conocer el orden de la creación, que es experimentado en esta comunidad como una expectativa social.[44]

2. Este poema, más explícitamente que los salmos de la Toráh, articula una conexión cercana y predecible entre el hecho y su consecuencia. El propósito de tal instrucción (que indirectamente atestigua la autoridad del Creador soberano) es inculcar en el joven socialmente aceptable, modos de conducta. Tal comportamiento contribuye decisivamente al bienestar de toda la comunidad . Así el argumento se refiere a Dios pero el caso se presenta ampliamente con fines utilitarios: ¡funciona! Y refleja una comunidad para la que la mayoría de las cosas funciona. Sin duda, ellos se entendieron a sí mismos como aquellos para quienes "todas las cosas cooperan para el bien". Y se comprendieron a sí mismos como "aquellos que aman a Dios" (Rom 8, 28).

3. Si buscamos encontrar una preocupación más sustancial en este salmo, podemos encontrarla en una serie de reflexiones sobre cómo conservar la tierra y cómo perderla. La enseñanza sapiencial generalmente se refleja en las condiciones morales donde la bendi-

[43] Philip J. Nel, The Structure and Ethos of the Wisdom Admonition (Berlin: Walter de Gruyter, 1982), ha presentado el caso de que la cláusula de motivación es una parte de la forma completa de la admonición. Para una síntesis general de las formas de sabiduría, muchas de las cuales están presentes en este salmo, ver cap. 2.

[44] Sobre el orden como la agenda clave de la instrucción sapiencial ver von Rad, Wisdom in Israel, cap. 5 (Nashville: Abingdon Press, 1972), y el hermoso resumen popular de Roland Murphy, Wisdom Literature and Psalms (Nashville: Abingdon Press, 1983), pp. 25-42.

ción se va a recibir y mantener, y la tierra es la bendición fundamental[45]. Este tipo de reflexión está ligado a la creación porque la tierra es la experiencia específica de la creación bien ordenada de Dios sobre la cual la humanidad tiene ahora dominio[46].

El Salmo 37 ofrece cinco enunciados sobre la tierra:

a) pues serán extirpados los malvados,
mas los que esperan en Yahvéh poseerán la tierra (v.9).

b) ...no hay impío...
mas poseerán la tierra los impíos,
y gozarán de inmensa paz. (vv. 10-11)

c) los que él bendice poseerán la tierra,
los que él maldice serán exterminados. **(v.22)**

d) Los justos poseerán la tierra,
y habitarán en ella para siempre (29)

e) Espera en Yahvéh y guarda su camino,
te exaltará a poseer la tierra (v.34)

Es evidente que la afirmación acerca de que "los mansos poseerán la tierra" (Mt. 5, 4) puede y debe ser tomada en un contexto más general de una conducta responsable y de la retención de la tierra[47]. La conexión es ineludible. Las cinco afirmaciones que

[45] Sobre la orientación de la sabiduría a una clase propietaria ver Brian W. Kovacs, "Is there a Class-Ethics in Proverbs?" en Essays in Old Testament Ethics, ed. James L. Crenshaw and John T. Willis (New York:KTAV, 1974), pp. 173-89; Robert Gordis, Prophets, Prophets and Sages, cap. 6 (Bloomington:Indiana University Press, 1971); and George Mendenhall, "The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3," en A Light Unto my Path, ed. Howard N. Bream, Ralp D. Heim, Carey A. Moore (Philadelphia:Temple University Press, 1974), pp. 319-334.

[46] Hace una gran diferencia si érets se traduce como "Tierra-planeta" o como "tierra-suelo". Encuanto se traduce como "tierra-suelo" entran en consideración cuestiones de poder político.

[47] Sobre "los mansos", ver George W. Coats, "Humility and Honor: A Moses Legend in Numbers 12", en Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature, ed. David J. A. Clines, David M. Gunn, and Alan J. Hauser (Sheffield: Universsity of Sheffield, 1982), pp. 97-107.

dominan el salmo son, de hecho, sinónimas. No hay desarrollo en las afirmaciones, pero cada una reitera el punto principal. La posesión de la tierra está cercanamente vinculada con Yahvéh, su gobierno y sus intenciones. El Salmo refuta toda noción de que la tierra pueda ser tenida bajo nuestros propios términos . La tierra no es autónoma, ni lo son los que la tienen, sino que se relaciona con el Creador (Lev 25, 23) y la verdadera sabiduria es vivir en responsable conciencia del Creador y de su intención. Esa afirmación básica es expuesta a través de otras varias líneas básicas en el salmo, todo el cual busca caracterizar la conducta aceptable de producción de la tierra.

Salmo 14

El Salmo 14 es un salmo reflexivo. No incluye ninguna de las formas sapienciales convencionales pero se considera dentro de esta discusión debido a su temática. (El mismo salmo aparece en 53, 1-6).

1.En su tema principal el salmo es una afirmación sobre "el ateísmo práctico"[48]. Se refleja en aquel cuya conducta es desordenada y desorientada porque no se refiere a Dios. Se pinta aquí a una creatura cuya vida no se refiere al Creador. Nótese en el verso 1: el "loco" no anuncia visiblemente el ateísmo; lo es solamente "en su corazón", es decir, piensa y decide de ese modo.

El resultado de tal autonomía errada es la presunción de que la vida no tiene normas: donde Dios no existe, todo es posible. La consecuencia es que la acción de tal persona es corrupta, sin bien (v.1), sin discernimiento y, por tanto, explotadora de otras gentes (v. 4). La conexión afirmada es clara: donde no se honra al Creador, la vida de la creatura se desintegra y degenera. El resultado final es una vida llena de terror (v. 5a). No hay barreras, límites o fronteras sino que todo está continuamente en peligro. Una persona que sigue ese camino no tiene apoyos para una vida más allá de

[48] Ver Gerhard von Rad, Wisdom in Israel (New York: Abingdon Press, 1972), pp.65, 83.

sus propios esfuerzos desesperados, y esos esfuerzos son inevitablemente inadecuados.

2.El salmo ofrece un contratema: este es aún el mundo de Dios. Una vida humana referida a Dios es aún posible y digna de vivirse. Dios gobierna aún desde su trono celestial (v. 2). Dios aún sanciona una vida prudente, derivada de un culto apropiado. (V. 2). Dios aún atiende a los que son rectos (v. 6). Así el salmo es una reprensión y despedida de quienes niegan que la vida se les ha otorgado por soberanía graciosa de Dios. Pero afirma que no es necesario que exista esta reprensión y alejamiento..

3. El verso 6 hace una afirmación importante e inesperada: podría concluirse que la vida puede, finalmente, distorsionarse por ese desorden. Pero no, Yahvéh aún gobierna. Esta es la segunda vez que se usa el nombre de Dios en el salmo. Hemos visto que a Yahvéh se le menciona en el verso 2 como el Señor que gobierna. Ahora, en el verso 6, se nos da la sustancia de ese gobierno. El negocio de Yahvéh, aun en un mundo destruído por los locos, es proteger al pobre. No se deja a este al capricho del loco (cf. Pr. 17, 5). La última señal del gobierno de Dios no es un principio ontológico sino la certeza social de la solidaridad de Yahvéh con el pobre. Ninguna autoinvención por parte de los ricos astutos puede sacar a Yahvéh de un compromiso fundamental, no negociable, con los marginados.

Así, el Salmo 14 no es simplemente un argumento formal de que el gobierno de Yahvéh sobrevive a los ataques violentos de los locos que no lo toman en cuenta; también afirma que el gobierno de Dios es de una calidad especial.

4. El verso 7 es un verso un tanto raro, quizá una añadidura. Es un deseo y una esperanza de rehabilitación de Judá e Israel. Este es ahora el tercer uso del nombre de Yahvéh. Quizá el verso está colocado de esta manera porque en cierto punto los pobres que se refugian (v.6) son reconocidos como Israel y Judá. Este verso interpreta al anterior en términos de comunidad de fe.

El intento del Salmo 14 es oponerse a la tentación de que la humanidad pueda manejar al mundo de manera mejor de lo que lo

hace Yahvéh (cf. Is 55, 8-9). La alternativa de los arrogantes es reordenar los bienes de la vida en su propio beneficio a expensas de los vulnerables (cf. Ez 34, 20-24). El salmo afirma y garantiza que la vida no será reorganizada tan facilmente. La voluntad de Dios permanece. Dios ha hecho el mundo con algunas protecciones integradas para los débiles contra los fuertes y eso no debe despreciarse (cf. Is 10, 12-14).

Cantos de Retribución

Quizá estos no deberían ser tratados en una categoría aparte sino más bien con los salmos de la toráh o con los sapienciales. Pero los Salmos 111 y 112 son tratados separadamente porque tienen un acento ligeramente diferente, una afirmación no calificada de que el mundo es gobernado por Dios por una simetría moral. Esa simetría en el mundo se refleja en la estructura acróstica disciplinada de estos dos salmos. El mundo trabaja tanto como las personas reciben las consecuencias de sus acciones (Gal 6, 7); ésta afirmación no duda en lo más mínimo de ello.

Salmo 112

El Salmo 112 es un ejemplo claro de tal argumento.

1. La afirmación inicial del verso acredita todo el sistema confiable de retribución al gobierno de Yahvéh. Yahvéh es alabado porque el mundo es seguro. Los salmos 111 y 112 pueden hacer juego. Nótese que esta fórmula inicial es paralela al principio del 111. Si los dos salmos van juntos, entonces el salmo 111 proporciona la base teológica para la convicción moral del 112. El mundo es moralmente coherente porque el creador recuerda su alianza (111, 5), manda a su comparte de la alianza (111, 9), y será obedecido.

2. El principal argumento del Salmo (112, 1b-9) explora la proposición del 1b, de que aquel que teme a Yahvéh, es decir, el que guarda la Toráh, será feliz. La obediencia fiel conduce al bienestar. El bienestar de las personas felices recorre todo el rango del

deseo humano. Incluye el deseo más material de abundancia y riquezas (v.3). Incluye también un corazón firme que no es zarandeado por la adversidad sino que tiene constancia en todas las circunstancias (vv. 7-8; cf. Fil 4, 11-13).

La frase clave para describir a tal persona es "recta". Todos estos salmos de orientación hablan de una persona recta, en una sociedad recta, gobernada por un Dios recto. Todo es recto. Así, en el verso 3, permanece la capacidad de la persona recta de hacer las cosas rectas. En el verso 6, él está marcado como recto, lo que significa que él mismo está integrado. Emprende acción para hacer lo recto en su mundo. Y en el verso 9, su rectitud se afirma de nuevo. Este salmo refleja una conciencia clara y no perturbada.

La rectitud de una persona feliz está en el contexto de ser posible por el caracter de Yahvéh, que aquí es reconocido como afable, indulgente y recto. Esta es la base de toda rectitud humana. Este carácter de Yahvéh se establece también en el Salmo 111, 3-4 (Cf. Sal 145, 8-9) Yahvéh probablemente apela a la formulación antigua del credo de Ex 34, 6-7. El Salmo 112 conoce el modo mejor, el más profundo, en el que es caracterizado Yahvéh, y en este salmo estamos tratando con una persona en la imagen de este Dios que corresponde a esa imagen en la conducta de su vida. Nótese que se caracteriza la vida humana no por una esencia sino por acciones fieles como es Yahvéh. Esta vida está orientada felizmente porque hay una real armonía entre la creación y el Creador. El discernimiento que hace Israel de Dios, y la celebración de la humanidad confluyen apropiadamente[49].

Pero la rectitud de esta persona feliz no es simplemente una cualidad ni un atributo de la persona. Más bien, se evidencia en el modo de relacionarse con otros en su consecuente gobierno de la Creación, es decir, en el modo de ejercer su dominio (Gn. 1, 26-

[49] En sus Institutes of Christian Religion (Philadelphia: Westminster Prerss, 1960), pp. 35-37. John Calvin escribe: "Sin conocimiento de sí no hay conocimiento de Dios...Sin conocimiento de Dios no hay conocimiento de sí". En un sentido algo diferente del de Calvin, este salmo reúne la posibilidad de una vida humana de rectitud y la rectitud divina. El sentido diferente es que este salmo cree que semejante vida es posible mientras que Calvin explora las mismas realidades con referencia a un salvador necesario.

28). Da generosamente (v.5). Practica la justicia (v 5). Se preocupa del pobre (v. 9). Hemos visto en el Salmo 14, 6 que Yahvéh es reconocido fundamentalmente como un refugio para los pobres. Ahora esta persona, fiel a este Dios, se compromete en la misma práctica. Este salmo es una afirmación clara de que la virtud es relacional. La bondad no es una condición, propiedad o estado del ser, sino una serie de acciones en las relaciones sociales. La virtud atañe a las relaciones sociales precisamente en relación a la distribución de la justicia económica. (Nótese que esta es también la señal de la demanda de Job a Dios en Jb. 31, 16,23)[50]. La generosidad contribuye a la alegría en la vida de fe.

3. Característicamente (como en Sal. 104, 35; 145, 20b), este salmo no puede resistir una afirmación de contraste en el verso 10. El estrés está sobre la persona feliz y recta. Pero para subrayar el punto, el verso 10 afirma no solamente que los malvados no actúan de esta manera sino que resisten, y se convierten en miserables por su resistencia. Persona malvada es la que no confia en la generosidad de Dios y así no puede practicar la generosidad. Los malvados no son los moralmente malos sino quienes gruñona y torvamente buscan monopolizar y controlar más que compartir. Son tan gruñones, torvos y avariciosos porque no perciben la enorme generosidad de Yahvéh.

En cierto sentido este salmo puede tomarse como una guía calculadora sobre cómo ser feliz pero su exigencia va más allá de eso. Afirma que dar recursos de vida a otros en la comunidad es el camino para el gozo verdadero. Este salmo encuentra eco en la enseñanza de Jesús: "Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados" (Mt 5, 6). La satisfacción y plenitud de vida no vienen de la glotonería ni de estar repleto, ni de la autosuficiencia. Vienen de confiar en la generosidad de Dios, que siempre nos alimenta, (Sal 111,5) y podemos, en respuesta, ser generosos. Persona feliz es la que sabe de la abundancia del Creador el cual no oculta nada necesario de su creación preciosa. El creer eso permite una práctica social muy diferente.

[50] Sobre este pasaje ver George Fohrer, "The Righteous Man in Job 31", en Essays in Old Testament Ethics, ed. James L. Crenshaw and John T. Willis (New York: KTAV, 1974), pp. 1-22, y especialmente el estudio citado por Galling en el n. 11.

Ocasiones de Bienestar

Toda esta variedad de salmos de orientación discutidos hasta ahora refleja un "reino pacífico". En todas sus partes "el sistema" trabaja, y el "sistema" se refiere al orden creado divino que Dios preside en equidad y fidelidad. El "sistema" también se refiere a una red de relaciones sociales, valores y expectativas. En base a una convincente experiencia de primera mano, el autor de estos salmos se atreve a postular una correspondencia entre el modo con que Dios ordena la creación y el modo en que la sociedad maneja sus decisiones. Todo está ordenado y es confiable. Aunque los salmos establecen teológicamente el gobierno de Dios en el cielo también representan y reflejan una experiencia terrena del mismo orden y confiabilidad.

Ese orden y confiabilidad no son nociones teóricas o abstractas. Se conocen de primera mano en las experiencias de vida cotidianas y coyunturales. Westermann ha observado que la confianza en la creación está basada en el patrón de bendiciones conocidas especialmente en la familia, en el hogar y en la tribu[51]. La bondad de Dios se conoce aquí no por intrusiones inquietantes sino por la callada y discreta subsistencia. La regularidad de la creación se experimenta en los acontecimientos predecibles del nacimiento, matrimonio, muerte, tiempo de siembra y de cosecha. Todas estas experiencias atestiguan la regularidad y confiabilidad del Creador.

Podemos identificar varios salmos como piezas ocasionales que reflejan y afirman la bondad divina en las bendiciones de la creación. En estos Dios no está visible en ninguna parte, pero es discernido como el que garantiza los puntos críticos a través de los cuales se afirma y enaltece la vida[52].

[51] Claus Westermann, Elements of Old Testament Theology, cap. 3 (Atlanta: John Knox Press, 1978). Ver la caracterización de tal religión familiar y personal por Rainer Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion (Stuttgart:Calwer Verlag, 1978), esp. pp. 77-96.

[52] Estos hechos de experiencia donde Dios es discernido pero no visible han sido presentados de diversas maneras por Peter Berger, A Rumor of Angels (Garden City, N.Y.:Doubleday and Company, 1969), pp. 52-75, que denomina experiencia de orden, juego, esperanza, condenación, y humor, y por Langdon Gilkey, Naming the Whirlwind (New York:Seabury Press, 1969), pp. 305ss, que denomina contingencia, sin sentido, temporalidad, y libertad.

Salmo 133

El salmo 133 es una afirmación elocuente de la solidaridad de familia o tribu[53]. La estructura del poema consta de una afirmación inicial (v.1) y una conclusión (v. 3b) que incluye las dos metáforas. La línea inicial celebra una experiencia. La conclusión identifica esa experiencia como bendición. Solamente en la última afirmación aparece el nombre de Yahvéh. Yahvéh no hace nada sino que es reconocido como la fuente oculta de ese bienestar. Pero el razonamiento "viene de abajo", de la experiencia.

Se expresa en dos metáforas la unidad celebrada. Primera, la unidad es como el "aceite precioso" (v. 2), medida de extravagancia y bienestar (Cf. Mc. 14, 3-9; Lc 7, 46), de bendición más allá de toda expectativa. Segunda, la unidad celebrada es como el rocío (v. 3a), milagrosamente otorgado y vivificador, en un contexto por demás disecado. (cf. Os. 14, 6).

Todas las imágenes apuntan hacia lo que es "natural", a la realización generosa de la creación sin condiciones ni planeación o hacia la acción concreta de Yahvéh. La principal fuerza del lenguaje es la de "creación-bendición". La unidad es tan buena como se dice de la creación en Gn 1. y la palabra agradable (v. 1) se mueve en una dirección estética[54].

El Salmo 133 refleja la capacidad de Israel para apreciar las alegrías comunes de la vida y para atribuirlas a la generosidad bien ordenada de Yahvéh. Solo se pueden plantear hipótesis acerca del tiempo en que se formó o se usó este poema. Puede ser reflejo de reunión de familia, de encuentro de la tribu, de cualquier ocasión social de "hermanos", de líderes del clan reunidos sin conflicto. La voz puede ser la de un adulto ya libre, ansioso de que la generación más joven no se destruya a sí misma en el con-

[53] Calvin, loc. cit., con su asunción de autoría davídica, toma el salmo para referirse a la reconciliación después que David había sido "un enemigo del bien público" y "mortal era el feudo".

[54] Westermann, Elements, p. 93, toma "bien" en Gn. 1 como "hermoso". Ver sus comentarios más extensos en Gn. 1-11, (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), pp. 165-167.

flicto[55]. El poema anticipa la solidaridad y armonía de toda la humanidad porque vive sin prevenciones en una creación lo suficientemente benévola como para cuidar de todos.

Salmo 131

El salmo 131 es también una simple expresión de sumisión al orden confiable de vida. Los versos 1 y 2 son probablemente la forma original del poema. Al comienzo Yahvéh es identificado, casi abruptamente, como aquél a quien se le acreditará una vida bien ordenada. Hay aquí una aceptación gozosa de la vida en términos que Dios da. El cuerpo del poema consta de dos enunciados. El primero es una negación o una afirmación de inocencia (v. 1). Se destaca por tres negativas, con una cuarta sobreentendida, no levantada, no dirigida muy alto, no encaminada en la grandeza, no en cosas que van más allá de mí. El autor no ha pensado demasiado elevadamente de sí mismo (cf. Rm 12, 3), lo cual significa que entiende la relación propia de Dios. No es una relación entre iguales sino de subordinación, sumisión, confianza, que este autor gozosamente acepta.

La contraparte positiva en el verso 2 es una afirmación de serenidad y bienestar de uno que confía en el cuidado maternal de Dios. Es una metáfora atrevida, considerada de otras maneras en Num 11, 11-15 y en Is 49, 14-15. Es una caracterización de la relación con Dios que surge de observar la relación más confiada, elemental, independiente, en toda interacción humana. El niño no trata de ser igual a la madre o independiente de ella.

La necesidad y exigencias de este salmo son contrastadas muy ásperamente en este salmo en Is. 2, 6-22 donde Israel es acusado de orgulloso, alzado, altanero, arrogante y autónomo. Ese camino, dice el profeta, conduce a la destrucción. La voz de este salmo

[55] Se puede imaginar fácilmente que este es el anhelo del padre en la parábola de Lc. 15,28-33. El se preocupa no solo de que su hijo mayor se relacione con él sino de que los hermanos se relacionen entre sí. El salmo también se presta a una visión ecuménica para la Iglesia que llega a una expresión más plena en J. 17, 11. Calvin menciona el punto ecuménico pero no puede resistir un asalto más a los papistas.

anuncia la contraparte positiva. Esto no significa abdicación o resignación sino reconocimiento de cómo es, finalmente, la vida con Dios.

El uso de esta notable metáfora doméstica hace una sorprendente afirmación teológica acerca del orden propio de la vida. Primero, afirma que la creatureidad está contrastada con la autonomía. La creatura humana fiel, como un pequeño bebé, como un diminuto pájaro que espera que la madre lo alimente, no tiene inclinación por la autonomía. Segundo, el poema entiende que, esa confianza gozosa y sumisa, nos deja libres de ansiedad, porque la ansiedad es resultado del intento de ser autosuficientes (cosa imposible) o de tratar de equipararnos con Dios-madre más que de haber crecido dependientes.

La piedad reflejada en este salmo se opone directamente a la modernidad con su impulso hacia la independencia, autosuficiencia y autonomía. Es digno de notarse que los salmos niegan la inclinación edípica de que puede haber libertad solamente si se niega o se asesina al dios-padre controlador y autoritario. El mito de la modernidad cree que la madurez real consiste en ser libre de toda relación de dependencia, pero cuando se cambia la metáfora de un padre controlador a una madre bondadosa y nutriente, es evidente que el objetivo humano no necesita ruptura sino una confianza feliz.

Si el salmo 131 fuera tomado como el todo de nuestra relación con Dios se podría juzgar que es ingenuo y romántico. Sin tomarlo como una afirmación generalizante nos proporciona una metáfora notable para algunas dimensiones de la vida fiel que se perdieron en muchas otras imágenes nuestras para expresar nuestra relación con Dios.

El tercer verso del salmo parece que ha sido añadido. Como hemos visto en el Salmo 14, 7, parece ser un proceso por el que las afirmaciones íntimas de fe son asignadas sistemáticamente a Judá e Israel. En este salmo, el verso 3 tiene el efecto de identificar a Israel con el niño que confía. La imagen de Israel es pues, de alguien que ha dejado de insistir en su camino y se ha sometido a la voluntad de Yahvéh, digna de confianza. Ese tipo de sumisión

es exactamente lo que hace posible, a Israel o a cualquier otro, el esperar. Si no hay sumisión no habrá esperanza porque la autonomía y la autosuficiencia son, finalmente, posturas de desesperación en las que se excluyen los dones libres y uno es dejado a sus propios recursos. En este salmo (a diferencia de Is 2, 6-22) Israel es capaz de esperar y recibir buenos dones de este Dios que alimenta.

mas retiras tu rostro y ya estoy conturbado.
A tí clamo Yahvéh,
a mi Dios piedad imploro:
¿Qué ganancia en mi sangre, en que baje a la fosa?
¿Puede alabarte el polvo, anunciar tu verdad?
¡Escucha Yahvéh, y ten piedad de mi!
¡Sé tú, Yahvéh, mi auxilio!
Sal 30, 8b-11

CAPITULO 3

SALMOS DE NUEVA ORIENTACIÓN

El problema con un himnario que se enfoca al equilibrio, coherencia y simetría (como el capítulo 2) es que puede ocultar y encubrir. La vida no es así. La vida está también salvajemente marcada por el desequilibrio, la incoherencia y la asimetría desgastantes. En nuestro tiempo -quizá en cualquier otro- eso no necesita probarse con argumento o documento alguno.

Es un hecho curioso que la Iglesia ha continuado, en general, cantando cánticos de orientación en un mundo que se ha experimentado en desorientación creciente. Esto puede ser laudatorio: esa crueldad podría ser un acto de osado desafío, en el que estos salmos de orden y confiabilidad fueran lanzados al rostro del desorden. De ese modo, insisten en que nada nos separará del amor de Dios. Tal "desajuste" entre nuestra experiencia vital de desorientación y nuestro lenguaje de fe de orientación podría ser un gran "pero" evangélico (como en Hab 3, 18).Tal contraafirmación insiste en que Dios, en cualquier caso, gobierna, regula y ordena independientemente de cómo aparentan aparecer los datos. Y por tanto, los cánticos de la Toráh de la sabiduría, creación y retribución hablan verdaderamente aunque el mundo se experimente de otra manera. Es posible que la Iglesia use así los salmos de orientación.

Pero en el mejor de los casos, esto es verdadero solo en parte. Es mi juicio que esta acción de la Iglesia es menos un desafío evangélico guiado por la fe, y mucho más una negación asustada, petrificada y una decepción que no quiere reconocer o experimentar la desorientación de la vida. La razón de esa afirmación cruel de orientación parece venir, no de la fe, sino de un optimismo ilusorio de nuestra cultura[1]. Tal negación y encubrimiento, que pienso eso es, es una extraña inclinación de los apasionados usua-

[1] Sobre el optimismo cultural y su desadaptación a tiempos de genuino pavor, ver Robert J. Lifton, The Broken Connection: in Death and the Continuity of Life (New York:Simon and Schuster, 1980). El análisis de Lifton sugiere que el optimismo puede ser ideológico,i.e., que funciona solo para cubrir la fuerza de la desesperación.

rios de la Biblia, dado el gran número de salmos de lamento, protesta y queja sobre la incoherencia experimentada en el mundo. Al menos es claro que una Iglesia que sigue cantando "cantos felices" en medio de una cruda realidad está haciendo algo muy diferente de lo que la Biblia misma hace.

Pienso que el uso religioso, serio, de los salmos de lamento ha sido mínimo porque hemos creido que la fe no pretende reconocer y abrazar la negatividad. Hemos pensado que el reconocimiento de negatividad era, hasta cierto punto, un acto de incredulidad, como si el lenguaje mismo sobre ella concediera demasiado a la "pérdida de control", de Dios.

El punto que hemos de urgir aquí es este: el mundo puede juzgar, el uso de estos "salmos de oscuridad", como actos de incredulidad y fracaso pero, para la comunidad creyente, su uso es un acto de fe atrevida aunque transformada. Es un acto de fe atrevida, por un lado, porque insiste en que el mundo debe experimentarse como realmente es y no de algún modo prefijado. Por otro lado, es atrevida porque insiste en que todas estas experiencias de desorden son un tema propio para el discurso con Dios. No existe nada fuera del límite, nada excluído o inadecuado. Todo propiamente pertenece a esta conversación del corazón. Eliminar de esa conversación partes de la vida es, de hecho, omitir partes de la vida, de la soberanía de Dios. Así, estos salmos hacen la conexión importante: todo debe traerse al lenguaje, todo lo traído al lenguaje debe ser dirigido a Dios, quien es la referencia final para toda la vida.

Pero esa fe es ciertamente una fe transformada, inconforme (cf. Rom 12, 2) La comunidad que usa estos salmos de desorientación no está fácilmente ligada con la religión civil, que va "de poder en poder". Es, más bien, una fe en un Dios muy diferente: presente, activo y atento a la oscuridad, debilidad y desplazamiento de la vida. El Dios asumido e invocado en estos salmos es un Dios "de tristezas y acostumbrado a la aflicción". Es más apropiado hablar de este Dios en categorías de fidelidad que de inmutabilidad y, cuando la fidelidad desplaza a la inmutabilidad, nuestra noción de la soberanía de Dios se cambia profundamente. Estos

salmos de desorientación son una contradicción profunda con las nociones de un Dios inmutable[2].

Pero la transformación concierne no solamente a Dios. También la vida se transforma. Ahora la vida se entiende como una peregrinación o proceso a través de la oscuridad, la cual es propia de la humanidad. Aunque nadie escogería hallarse ahí, esas épocas de vida no son siempre experiencias de fracaso del que deba culparse a alguien, sino que pueden ser una situación en la vida, de la que no es responsable la persona humana o comunidad y, por tanto, de la que no se le acusa[3]. La hipótesis y afirmación de estos salmos es que, precisamente en tales lugares de muerte, como se presentan en estos salmos, Dios da una nueva vida. No entendemos cómo podría ser o por qué es así. Pero regularmente aprendemos y discernimos que allí -más que en cualquier otro lado- la novedad que no depende de nosotros se revierte contra nosotros.

La función lingüística de estos salmos es que el salmo puede evocar realidad para alguien que se ha comprometido en la autodecepción y que aún imagina y pretende que la vida está bien ordenada cuando, de hecho, no lo está. La negación puede ser de una relación rota, un trabajo perdido, un diagnóstico médico o lo que sea. El duro y áspero lenguaje de una afirmación de desorientación puede penetrar la decepción y decir: "No, así es realmente". En ese caso el lenguaje guía a la experiencia, de manera que el autor expresa lo que le es desconocido y no experimentado hasta que, finalmente, es traido al lenguaje: no es así sino hasta que se dice que así es[4].

[2] Sobre la evidencia bíblica concerniente a la inmutabilidad divina, ver Terence Fretheim, The Suffering of God (Philadelphia: Fortress, 1984). Los esfuerzos corrientes por transformar la teología intentan superar el problema de la inmutabilidad pero es probable que Karl Barth, Church Dogmatics, vol. 2, 1, 31 (Edinburgh:T. and T. Clark,1957), pp.490-522, lo haya manejado más eficazmente. Ver los comentarios de James L. Mays, "Response to Janzen", Semeia 24 (1982):45-51, con referencia a Barth.

[3] Ver Martin E. Marty, A Cry of Absence: Reflections for the Winter of the Heart (New York: Harper and Row, 1982).

[4] Sobre esta función creativa del lenguaje con referencia a "redescribir", ver Paul Ricoeur, "Biblical Hermeneutics," 4(1975):29ss., pero especialmente 30-36. Sallie McFague Methaforical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1982), ha materializado el programa sugerido por Ricoeur de la manera más notable y eficaz.

No es de admirar que la Iglesia intuitivamente haya evitado estos salmos porque nos conducen al conocimiento peligroso de la vida tal cual es. Nos conducen a la presencia de Dios donde no todo es civilizado y cortés. Nos impulsan a tener pensamientos impensables y a proferir palabras improferibles. Quizá peor, nos alejan de las cómodas exigencias religiosas de "modernidad" donde todo está manejado y controlado. En nuestra experiencia moderna, pero probablemente también en toda cultura exitosa y afluente, se cree que tal fuerza y conocimiento suficientes pueden domesticar el terror y eliminar la oscuridad[5]. En gran parte una "religión de orientación" opera sobre esas bases, pero nuestra experiencia honesta, personal y pública al mismo tiempo, atestiguan la elasticidad de la oscuridad a pesar nuestro. Lo notable de Israel es que no ocultó o negó las tinieblas de su empresa religiosa. Abraza la oscuridad como la materia misma de la nueva vida. Sin duda, Israel parece saber que la nueva vida no viene de ninguna otra parte.

Sea que este lenguaje exprese, ilumine o evoque la experiencia, ciertamente traslada la conciencia e imaginación del que habla, de la vida bien ordenada a una arena de terror, escabrosa y descuidada. En cierto sentido, este lenguaje es un desahogo visceral de las realidades de la imaginación que han sido censuradas, negadas o checadas por las exigencias dominantes de la sociedad. Por esta razón, no nos sorprende que estos salmos tiendan a la hipérbole, a las imágenes vivas y a afirmaciones que ofenden las sensibilidades religiosas "correctas" y civiles. Son un medio de expresión que trata de compaginarse con la experiencia, que tampoco se adapta a una sensibilidad religiosa. Esto es, en una religión "decente", la expresión no debería ser expresada[6]. Pero es

[5] Sobre los modos culturales de domeñar el terror y eliminar la oscuridad por medio del poder y control de formas culturales, ver Norbert Elias, Power and Civility (New York:Pantheon Books, 1982) Ver también el análisis de John Cuddihy, The Ordeal of Civility (New York: Basic Books, 1974), un estudio en las formas de decencia social que tapan o eliminan serias cuestiones de valor social.

[6] No hay duda de que el uso del lenguaje es una forma intensa de control social. La advertencia a los niños: "No digas eso" es un intento de detener la expresión y, con suerte, hasta de nulificar la experiencia. Sin duda la propensión de la Iglesia a acallar estos salmos es un ejercicio semejante de control social por la censura de lenguaje. Nótese la intención ideológica de acallar en Mc. 10, 48.

también el caso de que estas experiencias no deberían ser experimentadas; son lenguaje "fronterizo" que hablan acerca de la experiencia en "el límite"[7].

Podemos observar dos factores que operan en medio de esta liberación de la expresión. Primero, la gama de expresiones aquí empleadas nunca evade la invocación a Yahvéh. Lo que se dijo a Yahvéh puede ser escandaloso y sin valor social redentor, pero estos autores están completamente comprometidos, y todo lo que debe decirse de la situación humana debe decirse directamente a Yahvéh que es el Señor de la experiencia humana y socio nuestro en ella[8]. Esto no significa que las cosas bajen de tono. Yahvéh no ha protegido las sensibilidades. Se espera y presupone que Yahvéh reciba la plenitud del lenguaje de Israel.

Segundo, aunque este lenguaje sea liberado y expansivo, tiende a expresarse en formas más bien constantes y rigurosas. Y no porque los autores sean lerdos o sin imaginación o porque no puedan pensar de una manera fresca de hablar, es más bien que el lenguaje mismo impone un tipo de orden que recurre a la desorientación, de modo que tenga un orden muy propio, conocido y reconocido en la comunidad. Entonces el lenguaje sirve así, de modo notable, para hablar, al mismo tiempo, sobre el colapso de formas orientadas y, no obstante, asegurar que, aun en el caos del momento, existe un orden dirigido por Yahvéh[9]. La forma misma atestigua que "la oscuridad y la luz son iguales para tí" (Sal 139, 12).Como veremos, este modo estructurado es un medio de introducir, y sacar al mismo tiempo, al que habla, de la oscuridad. Generación tras generación ha descubierto que la forma de lenguaje persiste aun en las tinieblas. Como el lenguaje tiene forma, así se discierne que la experiencia tiene también forma. Esa forma de experiencia es conocida en la forma del lenguaje[10].

[7] Sobre "experiencia límite" y "expresión límite", ver Ricoeur, op. cit., pp. 108-145. La experiencia humana es "redescrita" como la "erupción de lo no escuchado"(p. 127).

[8] McFague, op. cit., pp. 177-192, ha ofrecido una muy sugerente exposición de la metáfora de Dios como "amigo".

[9] Ver mi discusión, "The Formfulness of Grief", Interpretation 31 (1977); 263-275.

[10] Sobre el poder de la forma, notar el comentario de la narrativa del relato de John Updike, Rabbit is Rich, p. 73. Al comentar la boda de su hijo Nelson, Harry es

Esa forma ha sido estudiada de muchas maneras: primero de todos por Gunkel[11] y luego refinada con gran discernimiento por Westermann[12]. Se comprenderá que ningún salmo siga exactamente la forma ideal, sino que la forma proporcione un modo de notar cómo procede el salmo. Esa forma tiene un movimiento dramático que Westermann ha incluído en dos partes:[13]

1. Súplica. Una queja de que Dios debería corregir una situación torcida.

a) Invocación a Dios . Albertz ha mostrado que la invocación tiende a ser íntima y personal[14]. La queja no es expresada por un extraño a Yahvéh sino por alguien que tiene una larga historia de interacción confiada.

b) Queja. El propósito del que ora es caracterizar para Dios cuán desesperada es la situación. Aunque la situación puede ser diversa: de enfermedad, aislamiento, encarcelamiento o destrucción, son frecuentes las imágenes lingüísticas sobre la muerte . La retórica parece exagerar el caso, con la esperanza de evocarle a Yahvéh un acto instrusivo y transformante. Aunque no es siempre el caso, la queja tiende no solo a describir una situación de necesidad urgente sino también a hacer a Dios responsable de ella. El autor pretende convertir su problema en problema para Yahvéh porque

---

totalmente cínico pero escucha al sacerdote que usa fórmulas estándar del rito episcopal. Dice: "Ríete de los ministros todo lo que quieras, ellos tienen las palabras que necesitamos oír, las que los muertos han dicho". Esas palabras desde "los muertos" preservan las formas en épocas de caos.

[11] Hermann Gunkel, Einleitung in die Psalmen (G§ttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1933). Ver su breve síntesis en la traducción, The Psalms (Philadelphia: Fortress Press, 1967). Ver un sumario de la contribución decisiva de Gunkel por Aubrey Johnson, "The Psalms", en The Old Testament and Modern Study (Oxford: Clarendon Press, 1951), pp. 162-81, y el análisis más específico por Erhard Gerstenberger, "The Psalms", en Old Testament Form Criticism, ed. Joh H. Hayes (San Antonio: Trinity University Pres, 1974), pp. 198-205.

[12] Claus Westermann, Praise and Lament in the Psalms (Atlanta:John Knox Press, 1981), especialmente p. 64. Ver su estudio básico, Struktur und Geschichte der Klage Alten Testament, ZAW 66 (1954): 44-80, ahora reimpreso en Forschung am Alten Testament (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1964), pp. 266-305.

[13] Westermann, Praise and Lament, p. 33 y passim.

[14] Rainer Albertz, Persönliche Frömmigkeit und officielle Religion (Stuttgart:Calwer Verlag, 1978), pp. 24-37.

El es capaz, y responsable al mismo tiempo, de hacer algo acerca de ello.

c) Petición. En base a la queja, el autor hace una súplica a Dios de actuar con decisión[15]. Este elemento es quizá el más intenso porque se expresa como un imperativo atrevido. Aquí no hay sugerencia alguna de reticencia o deferencia. El autor asume algunos "derechos contra el trono" (cf. Job 31, 35-37), y así la urgencia del lenguaje tiene un tono judicial. El que habla ciertamente pide una compasión atenta, pero insiste también en sus derechos. Es una súplica de justicia así como de misericordia, con la sugerencia de que la situación injusta ha surgido por descuido de Yahvéh.

d) Motivaciones. Menos crucial pero más interesante es la inclinación de los salmos a proporcionar motivos para concederle a Dios razón para actuar. Algo de esto es menos que noble pero es el lenguaje de una voz desesperada que no tiene tiempo para ser noble. A veces, la motivación se aproxima peculiarmente al regateo, a la negociación o intimidación[16]. Pero esto también hay que tomarlo como una especie de paridad asumida en la relación. Entre las motivaciones están estas:

* El que habla es inocente y así está autorizado a ayudar.
* El que habla es culpable, pero se arrepiente y busca el perdón y la restauración.
* El que habla recuerda la bondad de Dios a una generación anterior, lo que sirve ahora como un precedente para la bondad de Dios. Dios debería hacer una vez más lo que se hizo en el pasado.
* El que habla es apreciado por Dios como alguien que alaba. Si se permite morir al que habla, este cesará de alabar y la pérdida será de Yahvéh.

[15] Karl Barth, Church Dogmatics, vol. 3,4,53(1961), pp. 91-102, enfatizaba que la oración seria está marcada por la petición así como no lo está por ninguna otra cosa. El pedir de Israel y la generosa respuesta de Yahvéh caracterizan y definen esta relación de necesidad y cuidado.

[16] Quizá la motivación más intimidatoria es que los muertos no pueden alabar (como en Sal. 88,11) y la advertencia a Dios de que la muerte del autor disminuirá la alabanza de Dios. Ver la síntesis de este motivo por Westermann, Praise and Lament, pp. 155-61. En un sentido técnico este es un lenguaje regresivo. Como se agudiza la percepción del peligro, se abandona toda decencia y civilidad, y el lenguaje alcanza extremos de desesperación.

* El que habla finalmente va más allá de si mismo y apela a Dios para que considere la fuerza de Dios, su prestigio y su reputación. Finalmente la pérdida en la muerte no será para el que habla sino para Yahvéh al que se percibirá incapaz de preocuparse por lo suyo. (Esto puede ser análogo a la incapacidad de un gobierno nacional para proteger a sus propios ciudadanos en un país hostil. Aunque el ciudadano pueda sufrir, la pérdida clave es que el gobierno pierde respeto e imagen ante las naciones). La apelación es "por tu nombre" que significa, por la reputación de Dios (cf. Ez 36,22-23).

Así la motivación recorre la gama desde las preocupaciones convencionales de la alianza hasta una apelación menos "honorable" al autointerés de Yahvéh. El autor no tiene tiempo para sutilezas teológicas sino que debe asegurar la acción para su propio bienestar.

e) Imprecación. Es claro que tal lenguaje tiende a ser regresivo, es decir, se mueve hacia un lenguaje imprudente que es censurado y excluído en un discurso más religioso. Quizá el elemento más regresivo es la imprecación. Esta es la voz del resentimiento y la venganza que no se satisfarán sino hasta que Dios lleve a cabo la venganza sobre quienes han hecho el mal. La afirmación más extrema de esto, casi total, está en el Salmo 109. Pero el mismo motivo aparece dondequiera. Aunque podemos pensar que esto es innoble e indigno, eso demuestra que, en estos salmos de desorientación, como en los colapsos de la vida, las viejas disciplinas y salvaguardas también caen. Se habla imprudentemente acerca de cómo es en realidad. El hecho admirable es que Israel no censura esta imprudencia sino que la mira como una comunicación genuinamente fiel.

Estos cinco elementos sirven, por un lado, para caracterizar cuán desesperada es la necesidad. Por otro lado, estos elementos sirven para encajar esa necesidad en el trono de Yahvéh de manera que se convierta en claro problema de Yahvéh sobre el que éste debe hacer algo. La vida puede estar desorientada, pero aun en la desorientación, Israel está claro acerca de dónde debe situarse el problema. Dios es tratado como el responsable cuando han fallado todas las asambleas de autoridad.

2. Alabanza[17]. Cuando el salmo da el paso siguiente, este es sorprendente. Las cosas son diferentes. Algo ha cambiado. No siempre podemos saber si han cambiado las circunstancias, la actitud o algo de ambas. Pero el que habla ahora lo hace de diverso modo. Ahora el sentido de urgencia y desesperación es reemplazado por el gozo, la gratitud, el bienestar. Westermann resume todo esto como alabanza. Este movimiento desde la súplica hasta la alabanza es de lo más desconcertante en toda la literatura del AT. Los elementos de alabanza tienden a incluir tres factores:

a) Seguridad de ser oído. En la queja discutida arriba Yahvéh es frecuentemente acusado de estar ausente y lejano, de ser irresponsable y que no escucha. Ahora se cambia eso. El que habla está convencido de que Dios ha oído la petición. Por un lado, podemos concluir que, en situaciones tensas, lo que más deseamos es ser escuchados. Esto, en sí mismo, es suficiente. O alternativamente, debemos suponer que, si Yahvéh ha escuchado, actuará: no es comprensible que Dios escuche y luego no actúe. Y por tanto, el punto crucial es que Dios escucha, de lo cual se seguirá felizmente todo lo demás.

b) Cumplimiento de votos. Aparentemente, el autor en tiempo de conflicto había votado que, si era liberado, cumpliría tal o cual voto de donar o pagar algo como ofrenda de acción de gracias y alabanza. Ahora, en este momento de gozo, el que habla no se ha olvidado y, así, esto es un acto de fidelidad, de cumplimiento de la palabra dada.

Vale la pena reflexionar sobre cómo, el paso de la profundidad de la súplica a la alabanza, le permite a uno ser generoso. Cuando se otorga libremente la vida al que está en la "fosa", eso causa gratitud y motiva el pleno dar de ofrendas. Al contrario, podemos suponer que, cuando no se entra honradamente en la fosa, solo puede existir el gruñido y no la gratitud, y probablemente, ningún cumplimiento generoso de votos.

c) Doxología y alabanza. El elemento importante de resolución es la doxología y la alabanza. El Dios, antes acusado, es reconocido

[17] Ver Westermann. Praise and Lament, pp. 77-93.

ahora como generoso, fiel y redentor. Ahora bien, si uno se sale del poema puede argüir que esta parte del salmo expresa el carácter verdadero de Dios, digno de alabanza. Y la acusación y protesta anteriores son una incomprensión y, por tanto, algo injusto.

Pero si entramos en el poema y tomamos su dinámica como reflejando seriamente la relación entre las dos partes, entonces debemos concluir que ciertamente la queja es lo que mueve a Dios a actuar. Y cada parte del salmo debe tomarse realistamente como reflejo de un momento real en esta relación. Así, la secuencia queja-alabanza es un camino necesario y legítimo con Dios: cada cosa a su tiempo propio y adecuado. Pero un momento no es menos fiel que el otro. La doxología aclara que las cosas han cambiado. La dinámica del poema rastrea, estimula y hace posible la dinámica de la relación. La honesta invocación a Dios es lo que impulsa la relación a nuevas posibilidades de fidelidad que solo pueden alcanzarse a través de esa honradez riesgosa. En la plena relación, la época de súplica debe tomarse tan seriamente como la época de alabanza.

d) Podemos considerar qué fue lo que sucedió para posibilitar el paso de la súplica a la alabanza. Claramente hubo una especie de acción o transacción en el espacio no expresado del poema entre los dos elementos. Así, por ejemplo, en el Salmo 13, algo sucedió entre el verso 4 y el verso 5. En el Salmo 22 algo sucedió entre el verso 21 y el 22. Es posible que esto haya sido una experiencia "interna, espiritual". Más probablemente fue un acto interno, visible a algunos miembros de la comunidad que mediaban el fresco paso de Yahvéh hacia el que habla. Si esta oración tiene lugar en un escenario litúrgico o cuasi-litúrgico, entonces el "acto intermedio" puede ser un gesto o una palabra autorizados formalmente por alguien, por ejemplo, un adulto, un sacerdote o un funcionario[18]. Sea lo que haya sido, debe de haber tenido un profundo

[18] Gerstenberger, Der bittende Mensch (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980), ha sugerido que aunque el uso no está ligado al templo, es una especie de trabajo litúrgico hecho en el clan o familia, quizá por los ancianos. Es litúrgico en el sentido que es simbólico y rutinario, pero ampliamente privado de las sanciones oficiales que ordinariamente acompañan a la liturgia. En "Der klagende Mensch", en Probleme biblischen Theologie, ed. Hans Walter Wolff (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1971), p. 69, él usa esta fórmula: "...kultisch gebundene und doch vom Heiligtum unabhängige..."

impacto emocional, así como teológico, en el quejoso porque en ese momento entró todo un nuevo mundo de confianza y gratitud[19].

La hipótesis más usada acerca de esta maniobra es la ofrecida por Begrich[20]. El proponía que un escritor autorizado respondía a la súplica en un "oráculo de salvación" normal. Estos lenguajes, conservados ahora en textos como Jer 30, 10-11; Is 41, 8-13; 43, 1-7, originalmente estaban en la parte central del salmo pero ahora han sido separados en unidades independientes, en partes muy diferentes de la Biblia. El oráculo de salvación es una promesa de parte de Dios de estar presente, ayudar e intervenir en favor del quejoso. La característica recurrente de ese lenguaje es el soberano "no temas" de Yahvéh. Y ese lenguaje -así es la hipótesis-resuelve la situación desesperada, y permite al que habla empezar otra vez la vida, con confianza y gratitud. Se arguye que el "no temas" representa la comunicación original que toca los temores y enojos más hondos, y abre las posibilidades más profundas cuando es pronunciado por alguien que obtiene el consentimiento nuestro de cambiar nuestro mundo. En términos puramente literarios, la hipótesis de Begrich tiene mucho que recomendar porque muestra la correlación detallada de queja (en los salmos) y de seguridad (en el Segundo Isaías). Pero Begrich debe demostrar que, textos ahora muy separados, tienen esta mutua e íntima conexión.

El otro factor que puede iluminar la hipótesis de Begrich es de tipo experiencial. Somos creaturas de lenguaje. Esperamos que se dirijan a nosotros. Y cuando alguien que tiene poder y credibilidad se dirige a nosotros con decisión eso, sin duda, cambia nuestro

[19] Esta es sin duda la creación de un mundo nuevo por medio de la "construcción social de la realidad". El argumento de McFague es que este es el propósito de la metáfora. Sobre la función social y la posibilidad social de tal trabajo, ver Peter L. Berger, A Rumor of Angels (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969) pp. 54, 63, sobre el papel de los padres: "Convertirse en padre es asumir el papel de constructor y protector del mundo." Los salmos funcionan en ese sentido.

[20] Joachim Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel," ZAW 52 (1934): 81-92, ahora reimpreso en Gasammelte Studien zum Alten Testament (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1964), pp. 217-31. Ver el análisis crítico de la hipótesis por Thomas M. Raitt, Theology of Exile (Philadelphia: Fortress Press, 1977), esp. cap. 6. Ver ahora también Edgar W. Conrad, "Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation", ZAW 93 (1981), 234-46.

mundo. No debemos, cierto, olvidar que la propuesta de Begrich es solo una hipótesis, pero es tal que nos permite acceder al texto actual con cierta conciencia.

Lo que es claro en el texto es que existe un paso teológico-testamentario de una parte del texto al siguiente. Más allá de eso nos movemos en la especulación. No sabemos concretamente cómo se dio este paso teológico-testamentario. Lo que sí sabemos, por la estructura del texto y por experiencia propia, es que la queja dirigida a un compañero autorizado nos libera. Esta es la intuición tras la teoría de Freud sobre la terapia de la expresión, de que no pasamos más allá de la memoria reprimida a menos que hablemos en alta voz a alguien con autoridad que nos oye. En nuestra cultura hemos entendido eso en términos de la terapia de persona a persona. Tenemos todavía que aprender que esto es, social y litúrgicamente, verdadero. Estos salmos proporcionan material importante para ese aprendizaje.

Existe una amplia variedad de cantos de desorientación. Aquí yo agrupo todos los salmos que reflejan (de un lado o del otro), la conciencia de que las cosas, entre Yahvéh e Israel, están en desorden. Para ese lenguaje de desorientación tomo el salmo del lamento personal que es el ejemplo más claro y simple. Desde ese tipo, casi puro, consideraremos varios otros salmos semejantes que reflejan desorientación, pero algunos de ellos se sitúan lejos de la forma clásica del salmo de lamento. En el sentido más amplio permiten, a una u otra de las partes, hablar del desorden en que ha caído la relación. Es un desorden que atañe, de muchas maneras, a ambas partes.

Lamento Personal

Como se aclarará enseguida existe una gran variedad de salmos de desorientación. Empezamos nuestra consideración de ellos con salmos de lamento personal por dos razones. Primera, porque los salmos de lamento constituyen una parte considerable de la colección[21]. Se refuerza nuestro argumento si vemos que los sal-

[21] Entre los salmos frecuentemente incluídos en el grupo están:3, 4, 5, 7, 10, 17, 22, 25, 26, 28, 31, 39, 42, 43, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 69, 70, 71, 77, 120, 140, 141, 142. Además los salmos tratados como grupo especial de "siete salmos penitenciales" (6, 32, 38, 51, 102, 130, 143) pueden ser considerados también como lamentos individuales.

mos de lamento eran un modo completamente normal y estilizado en el que Israel articulaba la desorientación. Segunda, porque la forma es tan clara en estos, que tendremos un acceso más fácil a los otros salmos de desorientación cuando veamos que los mismos temas son presentados en una variedad de modos. La temática en todos estos salmos es que hay algo de malo en la relación y que debe corregirse. Esto no es para sugerir que los otros salmos de desorientación se derivan, en algún modo, del lamento personal; participan, más bien, de la misma temática y deben ser articulados de varias maneras.

Salmo 13

Empezamos con el Salmo 13 porque nos permite más fácilmente ver la forma y el argumento. El Salmo 13 es, sin duda, un lenguaje de desorientación. Algo va terriblemente mal en la vida del que habla, y en la vida de este con Dios.

1. Versos 1-2. El salmo empieza con cuatro preguntas que en inglés fácilmente se convierten en cinco. Las preguntas dirigidas a Yahvéh son retóricas porque no piden una respuesta. Son enunciados descriptivos de una situación de desorientación que pretenden echarle la culpa duramente a Yahvéh. No buscan información sino más bien acusar a Yahvéh de ser responsable del conflicto. La queja está en dos partes. Primera, en el verso 1, la angustia es ausencia de Dios ("olvida", "oculta") y donde Dios está ausente allí hay desorientación. Segunda, en el verso 2 el conflicto consiguiente es dolor, tristeza y, lo peor de todo, la conciencia de que los enemigos prevalecen. Así, la crisis en la relación con Yahvéh está en el fondo del problema externo de los conflictos en el mundo. El que es seriamente fiel no puede separar las dos. El autor no se entretiene, ni por un momento, en el pensamiento de que esa angustia proviene de culpa o falla. Es por ausencia irresponsable de Yahvéh, la cual es vista no solo como desafortunada sino como infiel a la alianza[22].

[22] Podemos aquí observar la extraña configuración de asunciones teológicas. Por un lado, es convencional referir todo a Dios, asumir que si algo está mal tiene que ver con nuestra parte de relación con Dios. Por otro lado, existe la hipótesis , que para

La expresión empieza abrupta e inexplicablemente. Aunque el verso inicial menciona el nombre de Yahvéh, es excesivamente terso. Es como si el dolor fuera tan agudo que no hubiera tiempo para convenios o sutilezas. El lenguaje no razona. Es un bombardeo de alguien en tan penosa condición que la acusación debe presentarse en su forma más vigorosa.

2. Los versos 3-4 proporcionan una petición y una motivación. La petición está en tres imperativos: "considera, responde, ilumina". El salmista tiene claro que la situación terrible está más allá de su alcance. No habrá salida del conflicto a menos que Yahvéh pueda actuar.

En el verso 3 Yahvéh es nombrado una segunda vez. Aquí hay tiempo para una advocación de intimidad: "mi Dios". Es como si con el ataque virulento inicial, se aliviara la rabia reprimida y ahora hubiera oportunidad para reconocer y reafirmar la relación necesaria para la súplica. "Mi Dios" indica una relación anterior que es el terreno y contexto propios de este llamado urgente.

La tríada de imperativos va seguida de la motivación. Esta se da también en tres tiempos. En la RSV, "para que no" es usado para las tres motivaciones aunque la tercera falta en hebreo: "no me duerma en la muerte... no diga mi enemigo ... no exulten mis adversarios". Las motivaciones comunican a Yahvéh lo que está en juego. El salmo tiene éxito en convertir el problema en problema de Yahvéh porque, si es ridiculizado el asociado de Yahvéh, este también es disminuido. No necesitamos meternos en una especulación ontológica sobre si Dios sabe esto antes de que se exprese. Dentro del salmo el lenguaje procede en la presunción de que a Yahvéh se le está diciendo ahora lo que Yahvéh necesita saber. Y esa, desde luego, es la premisa sobre la que opera toda oración seria. En este intercambio serio el que habla proporciona

---

nosotros no tiene nada de convencional, de que lo que está mal en relación con Dios puede ser por culpa de El y no del escritor. Así, al mismo tiempo, la relación es tomada con gran seriedad, y está abierta a una áspera conversación entre dos partes, ambas en riesgo. Westermann, Praise and Lament, pp. 259-280, es de opinión que estos salmos son afirmaciones de protesta, no de sumisión.

los datos con los que Yahvéh hace un nuevo acto[23]. El que habla impresiona sin duda a Yahvéh de una nueva manera.

Luego el salmista espera. Es una larga espera después del verso 4, una espera en las tinieblas de muerte, una espera en la desorientación, un esperar a que se "enfríe el infierno". Debe haber esa espera, quizás una larga espera, porque no hay otra corte de apelación. Debemos simplemente esperar aquí hasta que haya una respuesta.

3. Luego -no sabemos cuán larga fue la espera- las cosas cambian. Cuando el salmista habla de nuevo, va de camino hacia una nueva orientación. Los versos 5-6, que resuelven la situación de desorientación, son presentados con tres afirmaciones de confianza, más una cláusula de motivación: "Yo he confiado...mi corazón se regocijará... cantaré... porque...(kë)".

Hay tres autopronunciamientos: "yo... mi corazón... yo" El lenguaje refleja una nueva autoconfianza liberada. Y esta es acompañada tres veces con una referencia a Yahvéh: "tu amor firme... tu salvación... Yahvéh". El salmista es claro acerca de la fuente de ayuda. Igualmente interesantes son los tres verbos. El primero es una acción completa: "He confiado". Presuntamente esto significa que esperar en el espacio oscuro, después del verso 4, no fue un acto de desconfianza. Fue una real espera -y ahora se completa. Los otros dos verbos son presente-futuro y dicen lo que sucederá ahora a causa de la confianza satisfecha: regocíjate y canta. La vida se desata en doxologías. Y la razón es porque Yahvéh ha respondido adecuadamente dando al fiel lo que este debería y debe tener. La acción de Yahvéh que nos han contado muestra que la vida no está fundamentalmente desorientada porque los fieles fueron tratados fielmente. Y así -el que habla termina con un superado sentido de desorientación- liberó una comunión nueva, agradecida y confiada.

La dramática dinámica del salmo, desde la desorientación hasta la (nueva) orientación, está marcada por tres usos del nombre

[23] Sobre la fuerza creativa y evocativa de cuestiones retóricas ver Gerald Janzen, "Metaphor and Reality in Hosea 11", Semeia 24 8(1982):7-44.

"Yahvéh". En el verso 1, Yahvéh es nombrado solo para ser asaltado. En el verso 3 Yahvéh es mencionado con una advocación de intimidad como base para la súplica. Y en el verso 6, este Yahvéh acusado se ha convertido ahora en el Yahvéh alabado, objeto de doxología.

Salmo 86

Este Salmo es también un lamento personal. Clama también sobre una situación de desorientación. Como veremos, su principal dinámica no es distinta de la del Salmo 13, pero su retórica es mucho más complicada.

1. Podemos ver la redacción de este Salmo entretejiendo juntas tres preocupaciones:

a) Hay la petición que le pide a Dios que actúe en favor de un asociado de la alianza que está en necesidad. Estas afirmaciones van acompañadas frecuentemente de una cláusula de motivación que da a Dios razón para actuar:

tiende... responde... para... (v. 1)
guarda... para... salvar... (v.2)
sé bondadoso... para... (v. 3)
recrea... para ... (v. 4)
vuélvete... ténme compasión... da fuerza... salva... (v. 16)
muestra... (v. 17).

Al principio (vv. 1-4) y al final (vv. 16-17) se hace a Yahvéh una petición fuerte y urgente.

b) La queja actual que le dice a Dios cuán malo es, no es muy extensa. Se reduce al verso 14. A diferencia del Salmo 13, no se sugiere que Yahvéh sea responsable o de que el salmista esté enojado con Yahvéh. La situación de angustia se indica también en el verso 13 ("profundidades del Sheol") y en el verso 17 (concerniente al odio).

c) El tercer elemento se refiere a resolver para una nueva vida después de la liberación, que es aquí completamente cierta. El

verso 11 se refiere a una nueva vida de obediencia fiel. En el verso 13, notablemente, se usa el verbo completo, "Tú has librado". Lo mismo es cierto en la línea conclusiva del verso 17. "Tú Señor me has ayudado y confortado". Así las soluciones de los versos 11, 13, 17 forman un final doble a las peticiones de los versos 1, 4, 6, 16, 17. Los elementos no se distinguen tan claramente como en el Salmo 13 pero son bastante fáciles de identificar.

2. Este poema contiene una abundancia de invocaciones a Dios en lenguaje directo, y ese lenguaje tiene el sentido de doxología. No urge, no obliga, pero es la voz de aquellos que alaban libremente a Dios aun en medio del conflicto. Podemos distinguir cuatro características en esa invocación doxológica a Yahvéh:

a) Hay dos afirmaciones de la unicidad de Dios:[24]

> entre los dioses, ninguno como tú, Señor (v. 8)
> tú, Dios, y solo tú. (v. 10)

Estas dos afirmaciones son citas de fórmulas más bien normales. No se explicita en dónde radica la unicidad de Yahvéh, pero el cuerpo del salmo sugiere que es en la atención de Yahvéh hacia las personas pobres, necesitadas y desesperadas. Esa caracterización puede funcionar como una motivación al recordarle a Dios quién es (cf. Salmo 82). Pero como que no se insiste en ese punto.

b) Hay también llamados a doxologías un tanto estilizadas que forman un grupo aparentemente derivado del Ex 34, 6-7[25]. Esto proporciona un catálogo mayor relativo al carácter de Yahvéh:

> bueno e indulgente, rico en amor (v. 5).
> grande y obras maravillas (v. 10)
> Dios clemente y compasivo
> tardo a la cólera, lleno de amor y lealtad (v. 15).

[24] Sobre la fórmula de la caracterización de Dios, ver C.J Labuschagne, The Incomparability of Yahweh in the Old Testament (Leiden: Brill, 1966). Sobre la incomodidad de Israel con estas formulaciones en la posterior reflexión teológica, ver Robert Polzin, Moses and the Deuteronomist (New York: Seabury Press, 1980), pp. 35-46.

[25] Hemos visto este grupo de palabras en nuestra exposición del salmo 145.

Es importante que tales fórmulas convencionales estén al alcance de las personas afligidas. El salmo indica que las fórmulas israelitas de fe y catequesis no son abandonadas en esos contextos de miseria. Sin duda, la fe de Israel funciona precisamente en tales contextos, porque Yahvéh es conocido como un Dios peculiarmente apropiado para épocas de desorientación. En esta conexión podemos notar los modos como Israel se enfrenta a las épocas de tinieblas. En tales momentos Israel no "actúa como mercenario", o trata ad hoc de sacar afirmaciones de fe de una "experiencia" privada. En tales tiempos es cuando Israel vuelve a formulaciones ya ensayadas y verdaderas que parecen tener especial credibilidad en esas épocas. Ese puede ser un factor importante en el uso de los Salmos, especialmente en un tiempo de "conciencia subjetiva", como el nuestro, que quiere siempre encontrar "significado" a través del sentimiento e inclinación personales. Israel conocía otro camino a su alcance en este lenguaje estilizado.

c) Este salmo tiene un número excepcional de pronombres en segunda persona. Estos son de dos tipos en hebreo, aunque la diferencia no es evidente en la traducción. El grupo más amplio son terminaciones pronominales unidas a verbos y a nombres: "tu oído" (v. 1); "tu siervo" "en tí" (v. 2); "a tí" (v. 3); "tu siervo", "a tí" (v. 4); "en tí", "tú respondes" (v. 7); "tú has hecho", "ante tí", "tu nombre" (v. 9); "tu camino", "tu verdad", "tu nombre" (v. 11); "a tí", "tu nombre" (v. 12); "tu amor firme", "tu has librado" (v. 13); "tu fuerza", "tu siervo" "tu sierva" (v. 16). Este uso repetido hace una súplica que presenta la situación de angustia como un problema precisamente de Yahvéh. El salmista no duda de la capacidad de Yahvéh. El problema está más bien en convertirlo en preocupación de Yahvéh para provocar la misericordia y fuerza divinas. Muchos de estos Salmos facilmente presuponen la capacidad de Dios. El salmo se refiere a la voluntad e intencionalidad divinas y así se compromete a persuadir.

d) Finalmente podemos notar un uso especial, a saber, el uso directo de attá, el pronombre en nominativo usado en advocación directa. En contraste con el sufijo dependiente este es un elemento independiente usado para hacer una expresión fuerte. El sufijo se usa inevitable y convencionalmente. El pronombre independiente se usa solo intencionalmente para enfatizar. Hay seis de tales usos, y aparecen situados de una manera digna de notar:

Tú (attá) eres mi Dios (v. 2)
Pues tú (attá), Señor (v.5)
Pues tú(attá) eres grande
Tú (attá), Dios, y solo tú (v. 10)
Mas tú (attá), Señor (v. 15)
que tú (attá), Yahvéh (v. 17)

Es posible sugerir que estos seis usos de "tú" como un pronombre independiente de advocación directa se han arreglado en un orden intencional, quiástico. Así como está el texto actual, el pronombre al principio y al fin del salmo es un enunciado confesional:

Tú eres mi Dios (v. 2).
que tú, Yahvéh, me ayudas (v. 17).

Los verbos que acompañan a estas afirmaciones son muy fuertes: salva y ayuda.

Estratégicamente es importante que el primero sea expectante y el segundo se complete, reflejando el movimiento dramático del salmo.

Más cercano al centro del salmo, el pronombre se usa en los versos 5 y 12 en ambas ocasiones acompañado por adonay, "Señor", y cada vez conteniendo una fórmula de fe:l

Señor, bueno, indulgente, rico en amor (v. 5).
Dios clemente y compasivo,
tardo a la cólera, lleno de amor y lealtad (v. 15).
Y cerca del centro del salmo, en el verso 10, hay un doble uso que, de diferentes maneras, expresa la unicidad de Yahvéh:

Tú eres grande y obras maravillas[26],
Tú, Dios, y solo tú[27]

[26] Sobre este tema teológico, ver mi artículo, "Imposibility and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah (Gn. 18, 1-15)", ZAW 94 (1982): 615-34.

[27] La fórmula, "Tú solo eres Dios", es paralela a la afirmación hecha dos veces en la oración de Ezequías en 2R 19, 15,19.

Estos seis usos proporcionan una estructura para el salmo y de ellos pende todo el lenguaje doxológico que domina este poema.

El movimiento del salmo es paralelo al del Salmo 13, desde el conflicto hasta la confianza, pero los pasos son mucho más complejos. Lo que nos interesa aquí es la referencia incansable del autor a Yahvéh. En medio de las tinieblas, en época de desorientación, Yahvéh es afirmado, conocido como el que habita, el que no es intimidado ni enajenado por la desorientación. Los clamores de fe de Yahvéh son aun creibles en las tinieblas, quizá especialmente creíbles aquí[28].

Salmo 35

Este es un tercer salmo de queja que articula los motivos comunes, pero en otra configuración. Obviamente, es mucho más amplio y repetitivo que el Salmo 13, y la necesidad es más desesperada que en el Salmo 86. Ese salmo tenía todavía cierta serenidad, como si el autor fuera capaz de separar su persona del conflicto. Así el tono es de confianza y doxología. El Salmo 86 es la expresión de desorientación que ya no es demasiado severa o que no ha enfrentado plenamente a la oscuridad. Pero aquí en el Salmo 35, el conflicto es más cercano, el odio es más fuerte y la confianza en Yahvéh parece un poco más incierta. Aunque no puede haber una firme secuencia en los salmos, este salmo evidencia una situación muy deteriorada comparada con la del 86.

1. la petición a Yahvéh es muy fuerte. Los versos 1-3 comienzan abruptamente con una andanada de imágenes militares. La petición se continúa en el verso 17. Se supone que el conflicto es asunto de Yahvéh, aunque no su culpa. Y es tiempo de que él actúe. Aquí las imágenes han cambiado de propias de los militares a las de la jungla. Todo ese lenguaje imaginativo se planea para conseguir que Dios se mueva en asuntos propios de Dios.Finalmente en los versos 22-24 hay una exigencia urgente para la presencia de

[28] Sobre la fuerza de la memoria del credo para invertir situaciones de oscuridad, ver mi discusión, "Psalm 77-The 'Turn' from Self to God", Journal for Preachers 6 (1983):8-14.

Dios que culmina en la palabra "rectitud". Nótese que el llamado es a la rectitud de Dios, a su capacidad y voluntad para actuar a fin de corregir y enderezar las cosas de nuevo. Es un llamado más allá del que habla que ahora no puede controlar la situación.

El lenguaje de guerra y jungla es un lenguaje regresivo que expresa el sentido que las cosas han logrado fuera del control. Pero el lenguaje regresivo no conduce a la desesperanza. En lugar de eso nos conduce a la confianza en Dios; para Israel lo encontrado en el fondo de la fosa no es desesperanza sino la ley de Dios. Israel sabe que la ley de Dios es la única alternativa a la desesperanza. Y el que habla se atreve a suponer que algunas cosas las recibe de Yahvéh aunque no su control. La palabra rectitud ahora introduce un campo diferente de imágenes: las de la corte. (El lenguaje del v. 1b es el de la corte pero cede rápidamente a la metáfora militar y no está desarrollado. Aquí la súplica es de absolución en medio de todas las fuerzas hostiles que nos tratan como culpables y merecedores de amenaza. Hemos visto lenguaje jurídico en los versos 1 y 11, y aquí llega al disfrute en la petición. Pero el lenguaje de la corte sirve a un presupuesto más básico: el de la alianza. El que habla asume una asociación sana y duradera de alianza, y aquí pide a su comparte que haga lo que debe.

2. El Salmo 35, al reflejar su urgencia, incluye un extenso comentario acerca del enemigo, que no hemos encontrado en otros salmos. Así, en los versos 4-6 y 8 hay un deseo de que caiga sobre el enemigo todo conflicto pensable. Esto se confirma en los versos 19, 25-26. En cuanto el que habla busca la rectitud para sí mismo, esto va acompañado de una oración urgente por todo conflicto posible de sus enemigos.

Este veneno es apoyado de todas maneras. Primera, lo que "esa gente" ha hecho se describe de manera que Dios pueda saber cuán terribles son y cuán merecedores de la venganza divina (vv. 7,15-16,20-21). Lo que ellos no han hecho es hablar shalom (v. 20). Claramente son gente no muy interesada en llevarse bien o en dar realce a la vida de cualquier otro. No obran la rectitud. Segunda, el que habla describe la triste situación en que se encuentra como resultado de la enemistad de ellos (vv. 13-14).Todo este elemento en el salmo revela la voz de alguien lleno de rabia, con

profundo sentido de haber sido maltratado, y que considera esto intolerable e insoportable por un solo instante. El lenguaje es apasionado, por un lado, porque desea mover a Yahvéh (cf. v. 23). Por otro lado, podemos detectar un rasgo de indignación o, al menos, de impaciencia contra Yahvéh (v. 17). Es como si el poeta preguntara "¿Cómo has estado Yahvéh?. ¿Cuánto pasará antes de que hagas lo que se espera y debes hacer?". Las relaciones con esa gente se han convertido en rabia excesiva e insoportable, y sólo Yahvéh tiene la capacidad de cambiar la situación actual. Las palabras sugieren que algo de la rabia ha contaminado también la relación con Yahvéh, de manera que no toda la rabia se dirige contra el enemigo.

3. El tercer elemento es una promesa de alabanza:

Te agradeceré...
Te alabaré... (v. 18)
Grande es el Señor (v. 27)

Podemos observar varias cosas acerca de estos anticipos de alabanza. Primero, son anticipos seguros. El que habla no duda de que sucederán. Existe una confianza completa en que Dios puede y quiere actuar, presuntamente movido por la oración. Curiosamente estas oraciones de enojo, expresadas en profunda desorientación, no son actos de desesperanza. Son actos de esperanza porque existe el convencimiento de que las condiciones no necesitan ser -ni serán, ni podrán seguir- así. No hay resignación sino insistencia activa en el cambio[29].

Segundo, éstos son anticipos contenidos. El que habla no emprende todavía ninguna alabanza. El poema solamente dice lo que sucederá como resultado de la transformación. Se hace claro que

[29] Gerstenberger, "Der klagende Mensch", Probleme biblischer Theologie, 64-72, sostiene decididamente que los lamentos en Israel no son actos de desesperación sino de falta de esperanza. Así en la p. 72, "Alle Klage Israels hofft auf einem Durchbruch." (todas las acciones de Israel tienen la esperanza de una apertura). En su artículo, "Jeremiah's Complaints: Observations on Jr. 15, 10-21",JBL 82(1963):405, n. 50, ha hecho una distinción esperanzada en ese aspecto entre Klagen, que son actos de resignación, y Anklagen, que son actos de insistencia esperanzada. En ese aspecto ver su referencia a Westermann en "Der klagende Mensch", n. 33.

no habrá alabanza sino hasta que haya habido un acto de parte de Yahvéh. Esta condición suena a regateo o amenaza, como una zanahoria que se balancea frente a Yahvéh. Si El quiere ser alabado debe responder con rescate y venganza a esta necesidad específica.

Tercero, deberíamos notar la actual sustancia de la alabanza, segura, pero contenida. El verso 18 no proporciona ninguna contención. Solo se dirige a la posibilidad de alabanza formalmente, aunque las palabras "agradecimiento"(yodeaj) y "alabanza"(halal) se unen en un quiasmo digno de notarse. Mucho más importante es la alabanza prometida del verso 10 que afirma la distinción de Yahvéh. La declaración es que, cuando Yahvéh libere de esta maldad, se conocerá que no hay nadie como Yahvéh que libera de esta manera (cf. v. 9).

La distinción de Yahvéh es bosquejada un poco más. Como en el Salmo 86, la distintividad de Yahvéh no está en adjetivos regios, "desde arriba", como en la majestad, poder y dominio. En lugar de eso, Yahvéh es señalado "desde abajo" como alguien que libera al débil y necesitado el cual no puede librarse a sí mismo. Aquí estamos cercanos al meollo evangélico de la fe de Israel[30]. El que habla se ha presentado como comprometido en una lucha desigual con los enemigos, y está del lado perdedor. Su oración es para que la batalla desigual no solo se empareje sino que se torne desigual en dirección opuesta, es decir, en su favor. Ese cambio en la nivelación no puede ser realizado por el autor mismo que no tiene recursos para ello. Puede ser cumplido solamente por Yahvéh, que tiene la voluntad, los recursos y la obligación de alianza de intervenir así. De esa manera el tema es presentado a Yahvéh "desde abajo". ¿Qué clase de Dios serás? ¿Qué clase de alabanza necesitas? ¿Quién quieres que te alabe? Al menos en este salmo la deidad de Yahvéh es arrastrada a la desorientación. Si el pobre ha de alabar a Yahvéh, este debe actuar en favor del pobre. Si alabanza es por la incomparabilidad, entonces Dios debe actuar de maneras incomparables. Yahvéh es aquí presionado para que se decida

[30] Sobre el "meollo" de la fe, ver Walter Harrelson, "Life, Faith and the Emergence of Tradition", en Tradition and Theology in the Old Testament, ed. Douglas A. Knight (Philadelphia:Fortress Press, 1977), pp. 11-30. Ver su afirmación sucinta en la p. 20.

a ser un Dios para los de abajo[31]. La incomparabilidad de Dios está ligada profundamente al bienestar de los desamparados.

Así yo propongo una intencionalidad completamente dinámica en este salmo, en el que no todas las cuestiones sobre Dios están resueltas aun para El. Están aquí siendo trabajadas con Dios. Pero el autor decisivo en el replanteamiento de la pregunta sobre Dios es esta voz del pobre y del necesitado.

La alabanza final, segura pero contenida, está en los versos 27 y 28. De nuevo se usa una fórmula ordinaria: "Grande es Yahvéh". Pero el contenido dado a esa fórmula es digno de notarse, primero porque reúne los temas del salmo, y segundo, porque redefine grandeza en términos de rescate. Los versos se refieren al salmo de dos maneras importantes. Primero, en el verso 24 la petición es "toma venganza" (shpot) conforme a tu "rectitud" (tsedeq). En los versos 27-28 la fórmula de alabanza es:

exulten los que en mi justicia (tsedeq) se complacen...
Y tu justicia (tsedeq) musitará mi lengua.

El que habla habrá experimentado el deseado "escenario correcto". En segundo lugar, en el verso 27, Dios es grande porque se deleita en el shalom (bienestar) de su siervo, el mismísimo shalom que los enemigos negaron en el verso 20. Así hay que celebrar a Dios por haber resuelto todos los asuntos no decididos. Dios es alabado por hacer, para el pobre que habla, precisamente lo que los enemigos rehusaron y negaron. Con los enemigos toda la vida es amenaza. Con Dios que interviene, todo ha cambiado y la vida es integridad, bienestar y gozo.

Al reflexionar sobre el tono y dinámica de esta oración se nos ocurren dos observaciones acerca de la piedad sálmica. Primera, la vida de oración del que habla está llena de ira y tosquedad No hay intentos de ser cortés o dócil. La oración sálmica no usa tapujos. La oración real es estar abierto acerca de las negatividades y ceder ante Dios. Los salmos de lamento que hemos considerado

[31] Sobre tal paso "desde abajo", ver Gn. 18, 16-33. Ver mis comentarios en Genesis (Atlanta: John Knox Press, 1982), pp. 162-76.

retratan la ruta por la que puede cederse en esas negatividades. Lo que es claro es que nunca se cederá sobre ellas a no ser que se expresen plenamente.

Segundo, la relación con Dios en estos salmos no es, en lo absoluto, acogedora, cómoda o empática. Hay aquí un dejo de resentimiento y resistencia que presenta cierto riesgo para la relación. El que habla tiene algunas de las "cartas" que se jugarán solo después del turno de Yahvéh. Este será alabado libremente pero solo cuando haya una razón específica para ello. Esta es una teología atrevida porque sugiere que, si Dios no libera, El no será distinto (Sal 35,10). Si Dios no da shalom, El no será grande (Sal 35, 27). Se insinúa que a Dios lo mueve, la posibilidad de la alabanza, a actuar como no lo haría de otra manera.

El salmista parece ser diestro en "triangular", es decir, en alinear a Dios con él -dos contra uno- en contra del enemigo[32]. Pero este arreglo en triangular no es automático. Requiere cierta intencionalidad. Este Salmo muestra al autor trabajando apasionada y concientemente en una relación que le permitirá vivir. Tal oración no es desinteresada en lo más mínimo, ni alaba a Dios con un sentido de abandono. Las cosas son demasiado peligrosas como para eso. El que habla puede regresar con las manos vacías pero no sin un caso que presentar, una causa propia que defender[33].

Lamentos Comunitarios

Es probablemente de lo más fácil para nosotros resonar con estos salmos personales de lamento. En parte porque predominan en el salterio y porque estamos más familiarizados con ellos aun-

[32] Sobre la recurrente tendencia a triangular, ver Murray Bowen, Family Therapy in Clinical Practice (New York: J. Aronson, 1978).

[33] No he incluido en esta sección una discusión del salmo 22, aunque es un ejemplo fundamental del género, porque he supuesto que se puede conseguir en cualquier parte discusión suficiente de ese salmo. Ver el excelente análisis literario de John S. Kselmann, "'Why have You Abandoned Me?í A Rhetorical Study of Psalm 22," JSOT Sup. 19 (Sheffield: University of Sheffield, 1982), pp. 172-198, y el análisis teológico de John Reumann, "Psalm 22 at the Cross", Interpretation 28 (1974):39-58.

que no los usemos fácilmente. Pero la otra razón es que la categoría de lo personal, aun psicológico, se ha vuelto nuestro modo de experimentar la realidad[34]. Hemos, al mismo tiempo, experimentado una pérdida de conciencia e imaginación públicas.[35] Así, mientras los lamentos personales pueden asemejarse a experiencias nuestras, la pérdida de experiencia pública significa que nosotros tenemos poca experiencia de nuestra parte frente a los lamentos comunitarios. Dada nuestra inclinación a lo privado no pensamos, a menudo, en los desastres públicos como preocupaciones para nuestra vida de oración. Si lo hacemos los tratamos, en cierto modo, como artículo de categoría inferior. Casi hemos perdido nuestra capacidad de pensar teológicamente sobre temas y problemas públicos. Más aún, hemos perdido nuestra capacidad de practicar la oración relacionándola con acontecimientos públicos[36].

Los salmos que consideramos ahora son afirmaciones acerca de la dimensión religiosa de los sucesos públicos de pérdida. Nos permiten recordar que somos, ciertamente, ciudadanos y creaturas públicas y que tenemos intereses inmediatos, directos y personales en los eventos públicos. La recuperación de este modo de oración sálmica puede ser importante si hemos de superar nuestra general abdicación religiosa de los temas públicos y el malestar de indiferencia y apatía que acompaña a esa abdicación. En una manera

[34] Sobre la primacía del individuo como unidad de autopercepción, ver Philip Rieff, Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud (New York: Harper and Row, 1966), and Philip Slater, The Pursuit of Loneliness American Culture at the Breaking Point (Boston: Beacon Press, 1970). Esta propensión al individualismo no es simplemente una elección egoísta hecha por las personas sino la ideología que conforma el "mundo" en el que funcionamos.

[35] Ver Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982). En una alocución a la Asociación de Estudios Teológicos en Pittsburgh, Junio 21, 1982, Roberto Bellah exploró las implicaciones de la tesis de MacIntyre para la fe y el ministerio.

[36] Roberto Lifton no está especialmente dedicado al estudio de la oración pero sus comentarios sobre la "brecha del símbolo" vienen especialmente al caso. Entiendo que él pretende querer decir que no tenemos ningún símbolo adecuado por medio del cual hablar acerca de nuestra experiencia pública. Como resultado todo es decomisado en favor de la percepción individualista. Cf. Lifton, Living and Dying (New York: Praeger, 1975). El trabajo posterior de Lifton aparece aun menos optimista sobre el poder del símbolo religioso efectivo.

más general, los desastres públicos de Israel no fueron muy distintos de los nuestros: guerra, sequía, hambruna (cf. Job 5,19-22)[37]. Más específicamente la energía pública, en la oración de Israel, se enfocó a la destrucción del templo de Jerusalén por los babilonios. Ese enfoque no es difícil de comprender: el templo había llegado a ser el punto de referencia para toda su vida. Su destrucción significaba así la pérdida de un centro, y una profunda desorientación pública donde los valores y significados públicos eran nulificados o, al menos, puestos en serio riesgo[38].

El uso de estos salmos requiere una identificación imaginaria para una "analogía dinámica", porque los puntos de contacto con nuestra propia experiencia no son tan obvios o inmediatos como con los salmos personales[39]. Al usarlos, podemos, previamente pensar en experiencias y posibilidades semejantes. La amenaza simbólica primordial de nuestro tiempo es la amenaza nuclear que puede ser análoga a la amenaza contra el templo. No pienso que la destrucción del templo de Jerusalén sea "objetivamente" de la misma magnitud pero, como símbolo funcional, la pérdida de Jerusalén es comparable a la pérdida de todo el "mundo conocido" amenazado en nuestro tiempo[40]. La reflexión sobre nuestra amenaza nos capacitará para penetrar en la fuerza emotiva de estos salmos que

[37] Los "oráculos contra las naciones" en Am. 1-2 ponen en claro que la agenda pública no solo se refería al desastre "natural" sino con igual autoridad a la práctica pública de crueldad e inhumanismo. Nuestros intentos de hablar de las situaciones ordinarias de crueldad e inhumanismo son a menudo de autoservicio e ideológicamente útiles pero no tienen credibilidad alguna porque no son desinteresadas. Son solo ocasiones para lanzar ideología.

[38] Samuel Terrien, "The Omphalos Myth and Hebrew Religion," VT 20 (1970):215-38, ha expuesto bien la función social del templo como un "centro". Como bien sabe Terrien, las tradiciones más radicales de Israel son altamente sospechosas de semejante centro, porque nunca se dan sin pretensión ideológica,

[39] La frase es de James A. Sanders, God Has a Story Too (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 20. Sobre el mismo punto ver su ensayo más programático, "Hermeneutics," IBD Sup.(Nashville: Abingdon, 1976), pp. 402-407.

[40] La amenaza al mundo conocido de nuestro tiempo está, desde luego, vinculada a la amenaza nuclear. Lifton ha argüido con razón que lo masivo y comprensivo de esta amenaza no tiene paralelo. No obstante, las articulaciones retóricas y existenciales en torno a la caída de Jerusalén deben de haber igualado en intensidad al riesgo del "mundo conocido". Puede ser excesivamente modernizante considerar nuestra amenaza sin paralelo, aunque "objetivamente" eso sea seguramente correcto.

ponderan la pérdida del templo. En menor escala, toda amenaza de guerra, todo fragmento de noticia de guerra mala tiende a movilizar la imaginación pública. O, en lugares más centrados o localizados, puede lograrlo una tormenta, un accidente en una mina o una epidemia. En otro sentido nuestras memorias más vívas de desolación pública vinieron en las muertes de los Kennedy, Martín Lutero King Jr. en los 60. Sea uno conservador o liberal esos acontecimientos articularon e hicieron inescapable una oscuridad y desorientación que pudiera ocultarse pero cuya fuerza no se podría negar. Estos salmos nos dan algún acceso a esas sensibilidades. El liberalismo romántico había imaginado que semejante mal no podría atentar contra las instituciones públicas aparentemente tan seguras. Estos salmos son una meditación visceral sobre las amenazas que ahora se ciernen contra todo lo que es precioso.

Los lamentos comunitarios no son tan numerosos en el Salterio pero son importantes para alimentar una fe responsable[41]. La recuperación de los salmos de lamento personal es una gran ganancia pero, a menos que los lamentos comunitarios se equiparen a aquellos, el récord de religión personal puede servir solo para intentos privados y esa es, sin duda, una traición a la fe bíblica. Para ganar acceso a estos salmos, por tanto, necesitamos pensar, a través del sentido público de pérdida, de daño y de rabia que todos tenemos en común. Esto puede incluir las varias masacres llevadas a cabo, en nombre del gobierno autorizado, la interminable situación de exilio de los Palestinos, la realidad de opresión mundial que no es "natural" sino causada por los enemigos que pisotean la vida pública y el futuro público de grandes grupos de gente. Nos sorprende el pensar que una oración de este tipo pueda, sin duda, ser el punto de entrada en un mundo de fe más amplio donde gobierna el Señor de las naciones[42].

[41] Entre los salmos que articulan esta preocupación en esta forma, ver 12, 44, 58, 60, 80, 83, 85, 94, 123, 126.

[42] El lamento individual se resuelve litúrgicamente por un cántico de acción de gracias. El lamento comunitario no tiene respuesta litúrgica tan obvia pero es claro que los salmos de entronización tienen semejante resolución porque celebran una orientación comunitaria nueva.

Salmo 74

El templo ha sido violado. El símbolo clave de la vida se ha perdido[43]. Las cosas en todos las cosas de la vida se desintegran precisamente porque no se ha resguardado el centro[44]. Este salmo de protesta y pena no se refiere simplemente a una invasión histórica y a la pérdida de un edificio. Habla de la violación de la clave sagrada de toda realidad, del pegamento que mantiene unido al mundo[45].

Nuestro mundo moderno ha perdido cierto sentido de la fuerza de tal centralismo. Sin duda puede ser un signo de modernidad el abandonar tal noción de centro. Pero yo sospecho que no. Sospecho que la fuerza enorme que el nacionalismo y el racismo aún evocan son signo del centro que se espera aún desesperadamente. Se puede encontrar evidencia de la atracción poderosa, para muchos fuera de la Iglesia, del Papa como signo de unidad. La pasión evocada por el tema de homosexualidad en nuestra cultura puede ser evidencia de sentido de un todo ordenado que es resguardado de la visibilidad pero que tiene fuerte asidero en nuestra imaginación. Los actos de "impureza" se entienden como una amenaza a esa coherencia[46]. La energía que puede movilizarse por la antecámara del arma es, al mismo tiempo, una afirmación sobre el individualismo desconectado, y el encuentro de una causa común en torno a un valor público profundamante sostenido. Esto no es para sugerir que uno o todos estos signos sean saludables. Pueden, sin duda, ser malsanos y destructivos como también el templo en Jerusalén era un signo ambivalente[47]. Pero, saludable o no, verdade-

[43] Sobre el significado del templo como un centro simbólico, ver Terrien, The Elusive Presence (New York: Harper and Row, 1978). Es importante mantener unidas su función simbólica como una afirmación sobre coherencia y su función política como una legitimación del status quo político. El problema, desde luego, es que es casi imposible separar las dos funciones.

[44] La referencia es a William Butler Yeats, "The Second Coming".

[45] Sociológicamente los salmos se refieren a la pérdida del nomos y a la experiencia social de anomia, sobre lo cual ver Peter Berger, The Sacred Canopy, cap. 3, y Robert Merton, Social Theory and Social Structure, caps. 4-5 (Glencoe, III.: Free Press, 1957).

[46] Esa es la razón por la cual en el Código de Santidad el templo está protegido elaboradamente contra la impureza. Ver Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo (London: Routledge and Kegan, 1978).

[47] Sobre el templo como ambivalente ver Carol L. Meyers, "Jachin and Boaz in Religious and Political Perspective," CBQ 45 (1983):167-78.

ro o idolátrico, el sentido de un centro público que mantenga nuestra imaginación no está tan lejos de nosotros como podríamos imaginar.

Un salmo como este nos permite reconsiderar un centro en la vida, un rechazo a aceptar la fragmentación que nos deja abandonados, sin hogar y abiertos a la brutalización como agentes y como objetos[48]. La pérdida de un tal centro invita al totalitarismo, político o religioso, a satisfacer ese anhelo cuando formas más responsables de coherencia han desaparecido. Así, este salmo es, para la apesadumbrante Jerusalén destruida, un símbolo todavía poderoso a su modo. Pero podemos usar los salmos en un sentido derivado, translaticio para todo lo que sea que mande el centro y sostenga la imaginación, como lo hizo Jerusalén, mucho más allá de los ladrillos y la mezcla.

Weiss[49] y Westermann,[50] de diferentes maneras, han mostrado cómo el Salmo 74 habla a tres partes en el trasvesti: a los enemigos que lo han hecho, al pueblo que lo ha sufrido y a Dios que debe ahora encargarse de ello.

1. El Salmo 74 empieza exigiendo a Yahvéh (vv. 1-3). Es diciendo que el primer tema no es el templo arruinado sino Yahvéh. Israel hace su llamado más allá del templo sin esperanza al fundamento de esperanza. En primera instancia no es Babilonia la responsable del templo sino Yahvéh. Jeremías había puesto en claro que la destrucción del templo era la acción de Yahvéh (cf. Jer 7). En el asalto inicial sobre Yahvéh, Dios es urgido para que haga dos cosas: recordar tiempos pasados cuando las cosas iban bien (v. 2) y echar una mirada al desorden presente (v. 3). Se calcula el contraste entre cómo era y cómo es a fin de lograr que Dios actúe porque El hallará intolerable esta situación presente (cf Job 29-

[48] Sobre la moderna experiencia de semejante carencia de hogar ver Peter Berger, The Homeless Mind (New York: Random House, 1973) Mi exposición supone que semejante "Carencia de hogar" está expresada en estos salmos.

[49] Cf. Meir Weiss, "Die Methode der 'Total Interpretationí," SVT 22 (1972): 88-112.

[50] Westermann, "Struktur und Geschichte," pp. 273-75.

31)[51]. Finalmente, este es un poema de esperanza apasionada. No cree que la destrucción del templo sea irreversible. Dios no es solo un arreglo en el templo (a fixture). Dios es un agente que permanece libre y que tiene vida distinta del templo. Yahvéh es, sin duda, el Señor del templo y, por tanto, puede restaurar el templo (y cualquier otra cosa) quizá en tres días (Jn 1, 19-21).

2. Pero debe presionarse y persuadirse a Yahvéh para que actúe. Precisamente, en caso de que Yahvéh no haya notado la profundidad del problema, se le da cuenta detallada de la destrucción. Cada grito en el lugar sagrado, cada golpe del hacha, cada golpe de martillo, cada crujido de llamas es un asalto sobre todas las cosas preciosas (vv. 4-8). Nótense las palabras: no son nuestros enemigos; son los tuyos (v.4). Y tú debes actuar por tu propio honor y gloria. Israel está desconcertado (vv. 9-11). Hay muchos motivos para actuar. Las cosas parecen no ser tan urgentes para Yahvéh como parecen serlo para Israel. ¿Podría suceder que Dios fuera tan indiferente que hubiera olvidado las preocupaciones que lo caracterizan?

3. Si la memoria de días pasados (v. 2) y la visión de la tragedia (vv. 3-8) no son suficientes, entonces debe intensificarse la insistencia. Si Yahvéh no puede encontrar motivación en el aspecto triste, debe entonces encontrarse en el propio carácter de Yahvéh y en compromisos pasados. Así, en los versos 12-17, el Salmo 74 recuerda mejores días de Yahvéh. Esta unidad está dominada por el tú, como si Yahvéh necesitara que se le recordara quién es, lo que hace y lo que se espera normalmente de El[52]. Así, se relatan las clásicas memorias de la vida de Yahvéh con Israel. Los grandes momentos de Yahvéh con Israel son aquellos en los que Yahvéh logró crear, ante la derrota y con enormes probabilidades en su contra, una nueva totalidad donde no se esperaba. Notablemente,

[51] Para la intención dinámica de estos salmos ver Gerstenberger, citado en el n. 28. Para la intención transformadora del salmo y el poder de inversión, ver Norman K. Gottwald, Studies in the Book of Lamentations (Chicago: Allenson, 1954), sobre el tema de "revocación" y "revocación de revocación".

[52] A Yahvéh se le debe "recordar" (cf. Is. 62,6). Ver Ralph Klein, "The Message of P." en Die Botschaft und die Boten, ed. Jörg Jeremias and Lothar Perlitt (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), pp. 57-66. Semejante lenguaje sugiere el alcance del lenguaje y de la comunicación en ambas direcciones, propios de los salmos.

después de los versos 12-15, repaso del pasado de Israel con Yahvéh, los versos 16-17 se orientan hacia la vasta arena de la creación, para hacer una declaración lo más amplia posible. La acción creativa de Yahvéh es la que ha superado el caos. Ahora Israel se enfrenta a un nuevo caos con la falta de un centro. Esto es, el riesgo de la fe como camino para explicar lo que está sucediendo no conduce a atrincherarse sino a una nueva aventura intelectual: a la fe en la creación. Yahvéh es conocido como la respuesta al caos, aunque sea en el primer combate contra el caos[53]. El caos con la pérdida del templo es tan agudo como el primer caos.

4. En base a este llamado al propio pasado de Yahvéh los versos 18-23 son una serie de imperativos. Después de que se le ha recordado a Dios que debería actuar, ahora se le dice lo que debe hacer. "Recuerda... y no tomes esta afrenta quedándote sentado" (cf. v. 18). Las imágenes que siguen son ricas y variadas. En el verso 19 son mencionados los desvalidos pero se intensifica la metáfora: una paloma desvalida contra una bestia salvaje; la paloma no tiene ninguna otra ayuda. Esa necesidad del pobre encuentra eco en el verso 21. En el verso 20 hay una diferente motivación que le recuerda a Yahvéh sus compromisos de alianza, con la sugerencia tácita de que, si Yahvéh no actúa, El es el que está, de hecho, renunciando. El salmo concluye, en los versos 22 y 23, con un vigoroso llamado a la intervención de Yahvéh, un imperativo reminiscente del imperativo primero de Israel para lograr que Dios actúe. (cf. Num 10, 35-36).

5. Dos observaciones pueden acercar el Salmo 74 a nuestra situación. Primera, hay una especie de doble visión en el salmo. El autor está completamente comprometido con el templo como centro y foco de toda la vida. Esa es la razón por la que el poema es tan apasionado y, sin embargo, al mismo tiempo -el autor lo sabe mejor- porque, aun cuando sea destruido el templo, la vida permanece enfocada en la invisible, pero muy concreta, presencia de Yahvéh. El salmo aclara plenamente que la pérdida del templo no

[53] La metáfora de "caos" en la fe en la creación ha sido útil para expresar el "exilio" en la narrativa histórica. Funcionalmente los términos de "caos" y "exilio" se refieren a las mismas realidades. Nótese el uso en Is. 54, 9ss.

significa la pérdida de Yahvéh. Este puede estar presente aun donde se nulifique el templo, signo de presencia. La presencia misma de Yahvéh proporciona un centro que ya habíamos supuesto. El salmo muestra una atención inescapable entre un foco realizable, (el templo, que siempre se inclina hacia la idolatría) y un enfoque evangélico (que finalmente se inclina hacia Yahvéh y está libre de estructuras religiosas). El templo es importante pero no es finalmente importante, aun para el escritor de este templo, quien se vuelve finalmente a "Dios mi Rey" (v. 12). La yuxtaposición es difícil. El salmo aclara que la fe está en Dios y no en el templo. Pero tal fe en Dios se experimenta siempre en modos concretos, visibles, aun institucionales. Y, por lo tanto, el templo no es fácilmente prescindible. El tesoro es conocido solamente en esos vasos terrenos.

Segunda, nosotros nos enfrentamos también al conflicto entre la exigencia del verdadero, invisible, concreto y último Dios, y los que exigen la ultimidad visible (raza, clase, nación, lugar, credo o sistema). Vivimos en un tiempo en el que se cuestionan todas nuestras estructuras religiosas[54]. Lo que nos sorprende no es que el salmo reaccione tan fuertemente ante la pérdida del templo, lo que nos asombra es que en esa pérdida haya todavía alguien a quien invocar, conocido por su nombre. Hay uno a quien invocar aún creible, que tiene un pasado conocido, que puede recibir imperativos y que es, por tanto, la base de la esperanza. El ir y venir del templo no reduce a Israel a desesperar. En lugar de eso lo conduce a la indignación, que se deposita adecuadamente ante el trono de Dios. Así el salmo tiene una consecuencia curiosa y sorprendente. Este salmo, ostensiblemente sobre el templo, es en última medida, no acerca del templo, sino acerca de la fuente de vida y esperanza en ausencia del templo. Esta es una fe que quiere "esperar sin ídolos"[55]

[54] No dudo ni lo más mínimo que el peligro de arreglos religiosos que evoca el entusiasmo acrítico por esos arreglos es lo que considera iguales la santidad divina y toda ideología acariciada. La identificación corriente de la santidad divina con "América justa" es una confusión de Dios con el templo, irónica y digna de compasión, que puede ser analizada únicamente como idolatría.

[55] Ese es el título del libro de Gabriel Vahanian, Wait Without Idols (New York: Braziller, 1964). Es desafortunado que su libro se haya perdido en el reacomodo del balbuceo de "La muerte de Dios" porque él está discutiendo en serio precisamente este tema.

Salmo 79

Este salmo repite los temas del Salmo 74, pero aparentemente con más veneno. La situación es la misma: el templo es destruido; Israel es despojado, y el enemigo conquistador disfruta. Yahvéh no puede permitirse ser una parte desinteresada. Se le hace un llamado a la santidad parcial de Dios que trabaja más allá de la religiosidad visible. Israel presiona aquí a Yahvéh para que decida qué es lo que cuenta ante él.

El salmo tiene dos partes mayores y una conclusión. Lo que llama más la atención es la simplicidad cándida de una pasión sentida fuertemente, que puede compartise con Yahvéh. No existe cortesía alguna autoengañosa, ni intento alguno de proteger a Yahvéh de lo que realmente es.

1. *Primero, en los versos 1-4 hay una descripción del conflicto.* El principio del salmo lo presenta. Los goyim, los extranjeros, ritualmente inaceptables, han llegado a la especial herencia de Yahvéh: al templo. La incongruencia es insoportable. Esta incongruencia se intensifica inmediatamente: "Han profanado (tamá)el lugar santo (qadosh)" (v. 1). La profanación de la santidad es el último acto hiriente, una "abominación de desolación" (cf. Dan 12,11). El salmista solamente quiere que Yahvéh sienta lo que nosotros sentimos. Es como un patriota observando la quema de su bandera. O alguien contemplando la violación de su amada, o un erudito que observa cómo se quema una biblioteca- un rechazo inútil que apenas puede encontrar palabras.

2. Y luego hay un extraordinario llamado a Yahvéh para que actúe, porque El es el único que posiblemente podría hacer la diferencia. Los versos 5-11 son como un inventario de la persona de Dios a quien le piden que movilice todas las partes posibles de su persona soberana. Se hace referencia a la ira celosa de Dios (quinah) (v. 5),

ira (hamah)(v. 6)
compasión (réhem)(v. 8)
salvación (yasha)(v. 9)
gloria (kabod)(v. 9)

venganza (naqam)(v. 10)
gran brazo (gadol zeroía)(v. 11)

Todo esto debe ser movilizado en una gran inversión. Los dos aspectos de la persona de Yahvéh son dignos de notar aquí. Lo que se necesita obviamente es su cólera, su indignación destructiva, expuestas como rabia, ira, venganza, poder. Pero se complementan con su compasión, salvación, liberación, perdón, la atención a los gemidos aun cuando El desde el principio ha oído los gemidos. El misterio de este Dios es la yuxtaposición de venganza y compasión. Ambas cosas importan aquí. Ninguna de las dos está al alcance en los dioses estoicos ordinarios de la teología del templo.

Todos estos llamados son por el nombre de Yahvéh (v. 9), por su reputación, para el pleno anuncio de quien es realmente Dios. Sin duda esta oración es una oración interesada, de parte de un israelita. La oración en Israel nunca es desinteresada, y no deberíamos pretender que lo fuera. Pero es también un anhelo de que Dios debe ser plenamente Dios, de mostrar -al amigo y al enemigo- a Dios como realmente es, para que no sea blasfemado o burlado sino que tomado con plena seriedad. El salmista cree que hay una convergencia de intereses en el interés de Israel, pero también el interés trascendente de Dios. Esta oración conflictiva consiste en la actividad para situar y expresar esa convergencia de intereses.

Ese doble aspecto de Yahvéh es necesario si nuestra fe va a tratar con nuestro yo interno: nuestro lado oscuro así como nuestra piedad. Esa doble mentalidad es evidente en el verso 12. Existe una petición urgente, militante para repagarle siete veces, para aplastar a alguna gente y castigar siete veces a aquellos que lo han hecho con nosotros. La oración es un eco del vicio de Lamech (Gen 4, 24) que quiere más de lo justo[56]. El poeta usa la memoria más radical que puede recordarse para que Dios ajuste cuentas.

Tal oración puede intranquilizarnos y no pensaríamos orar de ese modo muy frecuentemente, pero es totalmente bíblico. El au-

[56] George Mendenhall, The Tenth Generation (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), pp. 73-77 anota que este exagerado anhelo de venganza es peculiar de la Biblia. Su uso aquí es una medida de la profunda pasión relativa a la pérdida del templo.

tor es lo bastante honesto como para conocer ese anhelo, y el autor es bastante fiel como para someter ese anhelo a Dios. Tal requisito de una "capacidad superior" de venganza no debe usarse para afrentas casuales. Sólo se hace cuando el "templo" no se construye. Cuando el meollo, significado y estructura de vida no se realizan es cuando uno se atreve a acercarse en esta postura ante el trono. Pero entonces se debe ir.

Sin embargo, este mismo autor que autoriza tal crueldad en el verso 12, es el mismo que cuenta con el perdón en el verso 9. ¿Cómo puede ser? Obviamente un deseo es "por ellos" y el otro "por nosotros". Ajustamos las cuentas de esa manera. Pero sobre todo el salmo revela cuán divididos e incongruentes somos todos. Quizá la locura de esa incongruencia se debe a que el templo se ha perdido y el centro se ha ido. Cuando el centro no se mantiene no podemos querer una cosa. El templo destruido permite el caos moral. Así la oración evidencia un desorden y desorientación profundos . Es el tipo de oración que uno no habría hecho mientras el templo se mantuvo en pie y el centro persistía. Pero cuando todo ha caido, todas las fuerzas profundas se desatan en nuestras vidas y las tinieblas tienen algo que decir[57]. La única cosa esperanzadora en esa contradicción cruda que conocemos tan bien es que todo está sometido a Yahvéh. Confianza en el perdón y hambre de venganza están atadas a Yahvéh que tratará con ambas necesidades en su plena soberanía. Aun en la desorientación de Israel las tinieblas son llevadas en oración a quien oye nuestros suspiros, y Dios maneja ambas cosas. Por un lado, el hambre de venganza es procesada por este Dios que da distancia entre el deseo venenoso y el acto de implementación, de manera que el juicio de Dios no es tan directo y sin mitigación. Dios procesa también nuestra necesidad de perdón, de modo que este no es tampoco tan directo y seguro ni tan barato, de manera que la pérdida del templo se resuelva inmediatamente. Así como se expresa la venganza, así el perdón cuesta y requiere rumiarlo. Dios está al alcance de esta desesperada voz de la oración pero Dios no es alcanzable directa e inmediatamente en los términos que nosotros suponemos. Dios es alcanzable en tér-

[57] En el antiguo mundo israelita el factor clave en la experiencia de anormalidad es la pérdida del templo. El templo es la expresión pública de nomos.

minos de la propia soberanía de Dios, y la pérdida misma del templo no cambia eso.

3. El verso final expresa el deseo de una nueva orientación (v. 13). No imagina que las cosas deban permanecer en una convulsión tan profunda. Anticipa que Yahvéh enderezará las cosas, con perdón y venganza. Así el nuevo tiempo por venir es casi idílico en su calidad pastoral. La metáfora oveja-pasto del verso 13 nos recuerda usos más familiares:

El me hace reposar en verdes praderas (Sal 23,2) Somos el pueblo de su rebaño y las ovejas de su mano (Sal 95,7; cf. 74, 1).

Las imágenes ofrecidas aquí son como el día brillante después de la tormenta oscura[58]. Así el salmo concluye con el quiasmo:

Gracias... por siempre,
de generación en generación...alabanza.

Es para agradecer en la especificidad, y **para alabar en grande** abundancia[59].

Pero la fe bíblica nunca imagina que el verso 13 exista por si mismo. La nueva vida nunca es un don en un vacío. Es labrada en lucha profunda y peligrosa cuando hacemos visible la profunda incongruencia que marca nuestra vida. Nuestra vida es tal que, todo lo que es finalmente santo, es violado día a día. Sin embargo, nos atrevemos a esperar posibilidades pastorales que nos muevan más allá de la inclinación torcida y venenosa. La fe bíblica no es romántica . Ajusta cuentas con el mal, y sabe que este golpea todo lo crucial y más precioso. Sin embargo, se atreve a afirmar. Nos requiere y permite que pasemos, más allá del veneno, al Señor de los templos arruinados.

[58] El tono sugerido es como el brillante día nuevo después de la tormenta de rayos en la Sinfonía del Nuevo Mundo de Dvorak. El contraste de retórica aquí es como el contraste de tiempo en la presentación musical.

[59] Sobre el rejuego, tensión y contraste entre "gracias" y "alabanza", ver la bella presentación de Harvey H. Guthrie Jr., Theology as Thanksgiving (New York: Seabury Press, 1981), especialmente cap. 1.

Salmo 137

Este Salmo es mejor conocido, probablemente por ser uno de los pocos salmos que contienen una referencia histórica cierta y explícita. Invita a la especifidad narrativa. Claramente surge de la comunidad exiliada en Babilonia después de la destrucción del 587 A. C. La comunidad reflexionaba en el pathos de Jeremías y Ezequiel. Refleja la necesidad de quienes han sido apartados violentamente por políticas imperiales babilónicas de reubicación y que, sin embargo, se aferran a su memoria y esperan, con una pasión imperturbable, el regreso a casa.

El Salmo 137 puede, a primera vista, ser un insulto a nosotros por su vengatividad, pero después que afrontamos eso, yo opino que es insultante por la particularidad no negociable y escandalosa de Jerusalén. Sin duda, los organizadores babilonios del exilio vieron un lugar tan bueno como cualquier otro y estaban seguramente desconcertados por esta actitud necia e intransigente. Ciertamente, el ofrecimiento en labios del negociador asirio (2 Re 18, 32), falla en no reconocer que este lugar enraizado es distintivo, y habla como si los lugares fueran para el comercio: uno tan bueno como el otro (cf 1Re 21, 2 para tal cálculo falso). Así como para cualquier otro salmo, el 137 exige que nos enfrentemos a la judeidad de los salmos y nos pide que pensemos cómo nosotros, como cristianos, abrazamos esta judeidad[60]. Hay muchas formas de Sionismo aunque el Sionismo ahora se confunde popularmente con el militarismo israelí. Pero los salmos exigen que seamos una especie de Sionistas no necesariamente partidarios del militarismo. Así como lo tenemos, el Salterio es una colección de cantos de Jerusalén, preocupado y convencido de que nuestro futuro humano está, en cierto modo, ligado a ese lugar concreto para el cual no hay negocio o su equivalente. En cierta medida los cristianos han "espiritualizado a Jerusalén"[61]. Ya en Is 65,18-19 hay una Jerusalén

[60] Sobre esta dimensión del salterio ver Brueggemann, Praying the Psalms, cap. 4 (Winona, Minn.: St. Maryís Press, 1982).

[61] Esto es especialmente evidente en las interpretaciones de W. D. Davies, The Gospel and the Land (Berkeley: University of California Press, 1974), y The Territorial Dimension of Judaism (Berkeley: University of California Press, 1982). Personalmente tengo reservas sobre ese punto de vista.

renovada que se mantiene en cierta tensión con la antigua capital política de Salomón. Esas imágenes son usadas para una nueva ciudad que baja de los cielos (Ap 21, 2) pero es aún Jerusalén, foco de paz y visión de un mundo. El Salmo 137 nos invita a que no se nos hable fuera de lo concreto de nuestra fe.

El tono del Salmo 137 es diferente del de los Salmos 74 y 79. Estos otros salmos suenan más como reacciones inmediatas e impulsivas de quienes piensan que el terror sobre el templo no puede ser tolerado ni un solo día más. En contraste, el Salmo 137 es la voz de quienes más han vivido y aprendido con angustia que las cosas no serían corregidas inmediatamente. No se puede asaltar las puertas. El veneno contra el orden imperial no trae un cambio súbito. Así este es un salmo a largo plazo para los que no son capaces de ver el cambio pero que saben que la esperanza del cambio puede ser sostenida a largo plazo. El salmo no desespera. La esperanza es aquí resistente. Opino que la función comunitaria de este salmo es externar y transmitir a la siguiente generación el anhelo y odio propios de todo judío en el exilio. Es importante que generación tras generación, recordemos con los judíos que las estructuras actuales no están bien, son inaceptables y, finalmente, no deben ser aceptadas. El Salmo 137 saca su fuerza y autoridad de otra visión, marcada por la vuelta a casa, que parece remota, pero que ni por un instante está en duda. Habrá una vuelta a la paz, la justicia y la libertad. Este salmo es la práctica progresiva de esa esperanza frente a enormes probabilidades en su contra. Es siempre, "para que no olvidemos".

La mayor parte del salmo, (excepto el verso 7), ni siquiera se dirige a Yahvéh. Es un reflexionar, quizá un enunciado de resolución para cualquiera que desee escuchar, sin pedir o estar de acuerdo en una respuesta, pero es una resolución que no debe anularse. Es, sin duda, una esperanza contra todos los hechos. Tal esperanza debe ser necesariamente visceral y no apologética. Tal afirmación podría ser un desconcierto para un burgués que nunca haya perdido tanto, o que no haya sido tan engañado, que haya esperado tanto, pero esa afirmación no es desconcertante para los que han sido marginados desde hace mucho tiempo. Así el salmo podría servir para un católico en el norte de Irlanda, un negro en Sudafrica, un palestino en el Lado Oeste (West Bank) y para las mujeres

explotadas de nuestra sociedad: nunca nos atreveríamos a olvidar *una angustia tan profunda.*

1. Los versos 1-3 presentan la escena: el pesar de los que han escuchado el Salmo 79 y se han enfrentado a los (hebr) que se introdujeron, irreflexiva y arrogantemente, en el lugar santo. Esta voz tiene un dejo de abandono de Yahvéh. El pesar está compuesto por el tormento de sus jefes supremos que les piden cantar cantos de Sión a fin de humillarlos y demostrarles cuán desvalidos y empobrecidos están. Una escena tan escandalosa se repitió salvajemente en el campo de muerte de Treblinka donde los judíos fueron forzados a cantar y a bailar sobre su judeidad. Era parte de la humillación que trataba de robar a los judíos su identidad, su dignidad y su esperanza. Esos cantos de Sión no son para un acto público. Cierto, los cantos de Sión son pornográficos cuando se cantan en medio de quienes no esperan en Sión.

2. Pero, la conclusión de los versos 4-6 es que no habrá esa incursión o ataque sobre nuestra memoria. No se nos hablará de ese punto de referencia. En eso es inexorable el que habla: estos exilios son claros. La visión de Jerusalén es más preciosa que el cuerpo y que uno mismo:"El cuerpo pueden matarlo, pero la verdad de Dios aún vive". En esta tradición, la verdad de Dios está vinculada a esta santa ciudad de promesa y esperanza. Esto es, nuestra vida está aún centrada, centrada en Jerusalén aunque el templo sea ahora un cráter de cenizas. Está aún centrada donde "todas las esperanzas y miedos" se conservan como tesoro. No todo el mal de Babilonia puede quitar esa convicción. El templo puede estar en ruinas pero es el templo. Puede que la memoria no toque muy bien la realidad de la destrucción pero es suficiente como materia para una esperanza desafiante. Nótese pues, que esta localización en Jerusalén no es una religión neurótica. Es mantener una postura de contracultura, un acto que afirma la vida no controlada por Babilonia. Este salmo habla así del tipo de significado principal, sobre el cual escribe Víctor Frankl, al que no tienen acceso los explotadores[62].

[62] Viktor Frankl, The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy (New York: World Publishing Co., 1969).

3. La unidad final de los versos 7-9 muestra la suntuosidad de esa fe resistente. La crueldad de tal fe es extraordinaria. No es exactamente una oración noble pero tal fe no puede tener señal alguna de romanticismo. Para aguantar sanamente la desesperación se necesita una visión alternativa y una distancia del actual alimentar forzado. Si hubiera tolerancia hacia o acomodación con el captor, se evaporaría pronto la terca resolución de la víctima, y no habría vuelta a casa.

Existe una pasión fuerte en este salmo pero deberíamos comprender su función. La fe apasionada en Yahvéh se afirma aquí con referencia a la situación actual de la vida. No hay ninguna sugerencia de que los judíos, llenos de pathos en este salmo, emprendan cualquier acción contra los "pequeños" de Babilonia. En lo que se refiere al salmo eso se deja confiadamente a Yahvéh. Pero esas imágenes vivas deben de haber dado energías a la fidelidad para el largo trayecto. Una tal comunión de vitalidad y vigor en la memoria y la esperanza podrían sobrevivir largo tiempo aun contra las presiones de las definiciones imperiales de la realidad.

No nos toca justificar una oración tal en la Biblia. Concedemos que no es uno de los momentos nobles de la Biblia, pero ahí está. Y está ahí por una buena razón: nos recuerda que las exigencias decididas del santo Dios superan todo nuestro humanismo convencional. Desde luego, estamos llamados al humanismo pero no debemos ser tan reduccionistas como para imaginar que el compromiso con el centro santo pueda ser traducido a bondad humana. El centro teológico, la fe en Dios, tiene su propio lenguaje, y en tiempos de tensión tiene que llegar a ser un insulto.

Tenemos evidencias de que el insulto no fue en vano. Fue esta misma tenacidad la que condujo a la restauración de Nehemías. Cien años después podía aún decirse:

Al oír estas palabras me senté y me puse a llorar; permanecí en duelo algunos días, ayunando y orando ante el Dios del cielo (Neh 1, 4).[63]

[63] El lenguaje de Nh. 1, 4 le hace eco al salmo: "Se sentó y lloró". Se puede argüir que las mismas fórmulas estilísticas gobiernan ambas piezas literarias, o puede uno admirarse ante el poder de recuperación de la tradición. Pienso que fue precisamente el poder de esta tradición sálmica de aflicción lo que dio poder a los pasos históricos en la tradición de Nehemías. Este es un ejemplo importante de las maneras en que el lenguaje primitivo conduce la vida.

Nehemías lloró cien años después como sus antepasados lo hicieron en nuestro salmo. Es notable que la memoria y la esperanza se conserven tan conmovedora e inmediatamente vivas por tanto tiempo, pero esa es la naturaleza de nuestra fe. De esa historia de lágrimas surgió la resolución de una vida nueva. Es notable que la aflicción sobre Jerusalén no haya conducido a la abdicación o a la "religión celestial". En Nehemías es claro que conduce a la restauración, reconstrucción y reorganización de la ciudad. Es difícil, para el burgués complaciente que ha sufrido poco, comprender la tenacidad del recuerdo afrentoso en medio de los que han sido brutalizados. Quizá este salmo será comprendido y valuado entre nosotros sólo cuando experimentemos alguna brutalización concreta.

No estoy seguro de cómo se compagine un salmo así con la fe cristiana. Opino que nos cuestiona acerca de la tenacidad fiel. Cuestiona nuestra capacidad para soportar, para mantener nuestra identidad, para abrazar un llamado en situaciones de agotamiento. Desde luego, tenemos presente en nuestra tradición, como los judíos, el llamado a perdonar a nuestros enemigos. Este salmo nos plantea algunas preguntas: ¿Puede haber un llamado que supere el perdón en nombre de la constancia? ¿Puede el perdón ser un modo de llegar a entenderse demasiado fácilmente? ¿Podría suceder que el genuino perdón sea posible sólo cuando ha habido una genuina expresión de odio?

Podemos notar todo esto en el salmo: el orador no emprende ninguna acción. El orador no aplasta, de hecho, la cabeza de los bebés contra las rocas. Es una oración, un deseo, una esperanza, un anhelo, pero aun el veneno se deja en manos de Dios. Quizá aquí hay una división de labores que debe celebrarse: Israel espera; Yahvéh se venga como le place. La capacidad de dejar la venganza a Dios puede librar a Israel para su vocación primaria que es la tenaz esperanza que evita el desgaste. Sin duda, uno puede especular que si Israel no hubiera podido dejar valientemente la venganza a Dios y si se hubiera preocupado de vengarse por sí mismo, no podría haber tenido energías o libertad para esperar. Quizá precisamente la capacidad de devolver eso a Dios es lo que deja a Israel libre para esperar la Jerusalén nueva.

En un primer vistazo el Salmo 137 nos golpea como un arrebato pueril, pero ya reflexionando puede ser la voz de la religión madura que conoce profundamente lo que cuesta superar la desesperación. ¡Más que conocer simplemente el costo, este orador está preparado para pagar! Lo que cuesta es conceder, aun nuestro deseo de venganza, a la soberanía de Dios que está más allá de nuestros modos de actuar (Is 55, 8-9). Podría ser que este salmo se diera en un contexto en el que los caminos de Dios y los pensamientos de venganza estuvieran "más arriba" pero esto no impide a Israel hablar honestamente de ellos ante el trono. Es un acto de fe profunda confiar a Dios los propios odios más preciados sabiendo que serán tomados en serio.

Dos Salmos Problemáticos

Las quejas personales y comunitarias estudiadas hasta aquí son afirmaciones dirigidas confiadamente a Yahvéh con una segura esperanza. Si pensamos en un paso de la orientación a la desorientación, como un movimiento primero al borde de "la fosa", luego uno más intenso, entrada a la fosa de desorientación, y finalmente, un descenso pleno, los salmos estudiados van en camino pero no están todavía ahí.

Ahora retomamos dos salmos que son la voz de Israel en la profundidad misma. Son salmos que plantean preguntas teológicas difíciles a cualquier fe convencional. Espero mostrar que son también recursos pastorales y teológicos importantes precisamente porque no contienen ninguna solución expresa del tema. Nos permiten vagar en la indecisión meciéndonos en la profundidad de la fosa sin ningún signo explícito de rescate. Esa es una afirmación importante para el repertorio precisamente porque la vida es así. La fe no siempre resuelve la vida. No existe para cada crisis personal de desorientación una salida con solo apretar el botón correcto. Gran parte de la acción pastoral se inclina y está tentada a resolver cosas sin importar cuán difícil sea la situación. La fe es tratada como el gran libro de respuestas. En cuanto estos salmos son testigos de la fe, atestiguan que esta significa permanecer en medio de la desorientación sin retirarse a una antigua orientación ya desaparecida y acabada, y sin impulsar a una cierta resolución imaginada que apresura el lento y tortuoso paso de la realidad.

Estos dos salmos también sugieren que no debe hacerse ninguna "paz por separado" con Dios, como para comprometer la realidad de la vida por la reputación de Dios. Los salmos también mantienen los pies de Dios en el fuego en modos que parecen un insulto a una fe más convencional.

Salmo 88

El Salmo 88 es desconcertante para la fe convencional. Es el grito de un creyente (como Job) cuya vida se ha torcido, quien desesperadamente busca el contacto con Yahvéh pero es incapaz de obtener una respuesta de Yahvéh. Esta es, sin duda, "la noche oscura del alma", cuando la persona angustiada debe estar y permanecer completamente sola en el oscuro abandono.

1. El salmo se abre con un urgente llamado a Yahvéh (vv. 1-2). La invocación inicial es de intimidad, al sugerir ya lo que se necesita y se espera. Los versos están dominados por este lenguaje desesperado. "Yo grito... mi oración... mi grito". Se reitera el llamado en el verso 9b: "te llamo... alargue mis manos...". Otra vez en el verso 13: "Yo...grito a tí... mi oración llega ante tí". Este triple grito (vv. 1-2, 9b, 13) forma la estructura del salmo. Característicamente cuando Israel grita Yahvéh oye y responde (cf. Ex 23, 35; Sal 107, 6, 13, 19, 28). Sin duda se anuncia que vendrá un tiempo en que la respuesta precederá al grito (Is 65, 24). Pero aquí todavía no. El Salmo 88 es inexorable en su insistencia, y es duro para con el silencio de Yahvéh. La verdad de este salmo es que Israel vive en un mundo donde no hay respuesta[64]. No se nos ofrece ninguna respuesta especulativa. Quizá Dios está silencioso porque la culpa del que habla ha alejado a Yahvéh pero no se nos dice. O bien uno podría tomarlo como una afirmación de la libertad trascendente de Dios, de manera que no siempre está Dios disponible (cf. Jer 23, 23)[65]. Pero esto tampoco se sugiere. El

[64] Kornelis H. Miskotte, When the Gods Are Silent (New York: Harper and Row, 1967), ha dado elocuente expresión a la experiencia contemporánea de esta misma realidad. La interpretación efectiva del salmo debe sacar una analogía entre esa experiencia moderna y la situación presentada en el salmo.

[65] Sobre la distancia y cercanía de Dios en este texto, ver Werner E. Lemke, "The Near and Distant God", JBL 100 (1981): 541-555.

salmo no está interesado en ninguna razón teológica que Yahvéh pueda tener. El salmo es desde el lado de Israel. No emprende ninguna especulación, no hace ninguna pregunta teológica. Simplemente reporta cómo debe ser un asociado de Yahvéh, en ausencia inexplicable de Yahvéh[66]. Podemos imaginar que la situación es tan desesperada que aunque se pueda ofrecer una "razón" el que habla no tendría ningun interés en ella, ni eso ayudaría, porque la necesidad del momento supera cualquier conversación razonable.

2. La súplica sin respuesta no silencia al que habla. Quizá está hablando al cielo vacío pero esto no le desanima. La fe de Israel es así. El fracaso de Dios en responder no conduce al ateísmo o a dudar o rechazar a Dios. Conduce a una súplica más intensa. Este salmo, como la fe de Israel, se contiene completamente en la noción de que Yahvéh está ahí y que se le debe invocar. Yahvéh debe ser invocado aunque Yahvéh nunca conteste[67].

En los versos 3-9a el que habla lanza un bombardeo a Yahvéh. Aquél no es muy astuto o calculador. El lenguaje no es presentado deliberadamente para evocar una respuesta. No hay ninguna adulación a Yahvéh. Es solamente enojo. Si uno quisiera molestar o persuadir a Yahvéh que responda, éste no es el modo de proceder, pero el autor no tiene tiempo para tales sutilezas. Yahvéh no debería necesitar persuasión porque se espera que El responda.

Los versos 3-4 son una queja normal con referencia a la "Fosa" y al" Sheol". Es la voz de un moribundo que clama a la única

[66] Ver Martín Buber, Eclipse of God (New York: Harper, 1957). La réplica de Buber a Jung (pp. 171-76) se refiere a que lo que está en cuestión es la reducción moderna de Dios a las experiencias de sí. Los salmos dan testimonio de la ausencia real. Sobre la ausencia de Dios como un serio tema sálmico, ver Barth, Church Dogmatics vol. 1,2 (1956), pp. 28-30.

[67] Define a esta fe el que Dios deba seguir siendo invocado en ausencia de Dios, contra la inclinación de la modernidad. Esta tenacidad pertenece al mismo tiempo a la piedad judía y cristiana aunque actualmente está mucho mejor expresada en las investigaciones judías. El Holocausto está ahí como hecho primario de la ausencia de Dios. Elie Wiesel ha observado que no es posible, para un judío serio, dejar de creer en Dios, pero es posible "creer contra Dios". Esto es seguramente lo que está aconteciendo en este salmo. Semejante fe, a la luz de la cruz y del Holocausto, crea el rechazo de Dios porque la ausencia de Dios parece lugar común.

fuente de vida. La "Fosa" no es el juicio final o el lugar ígneo de castigo. Está solamente más allá del alcance de comunión. Para este que habla la comunión con Dios es claramente todo. La noción de "cortar" es expresada en el verso 5 con tres metáforas y una cuarta línea climática: "muerto... tumba... ya no te acuerdes... arrancados".

Pero luego en los versos 6-9 se elevan las apuestas. Este es un orador increíblemente audaz, no solamente llega la muerte sino que Yahvéh la causa:

me has echado.
sobre mí pesa tu furor
me hundes...
has alejado...
Tú me has hecho.

El que habla está completamente desvalido. La falta está ya firmemente determinada. A la manera de Job, el que habla puede esperar que ese asalto provoque una respuesta, pero eso no sucede sino que hay más silencio.

3. Después del segundo grito en el verso 9b, los versos 10-12 ofrecen una serie de seis preguntas retóricas o al menos cuatro preguntas, dos de las cuales tienen dos partes. Pero el efecto dramático es de seis preguntas. Todas ellas cuestionan la capacidad de Yahvéh para trabajar a su manera soberana en la muerte. Tenemos: "muerte/sombras/tumba/abandono/oscuridad/tierra de olvido". Esta es la situación en la que ha caído el que habla: seguramente caerá más allá si Yahvéh no actúa pronto. Y se nos dan seis palabras correspondientes que caracterizan la acción usual de Yahvéh: "maravillas...alabanza... amor firme... fidelidad... maravillas... ayuda salvadora".

La estructura de estas dos series de palabras muestra la incongruencia entre el lugar donde se encuentra el que habla y lo que Yahvéh hace. La obvia respuesta a las preguntas retóricas es "no". Yahvéh no realiza así su acción típica en la muerte (si hay que hacer alguna diferencia. Lo que Yahvéh hace tendrá que hacerse antes de la muerte (que está muy cerca). La urgencia del lenguaje

es que, en este momento, Yahvéh puede aún hacer su trabajo vivificador pero no por mucho tiempo. Si Yahvéh no actúa pronto se perderá la oportunidad de la que se había adueñado previamente el poder de la muerte. El que habla estará totalmente perdido porque la fuerza de Yahvéh ha fallado pero no hay aún respuesta: sólo espera. Podemos imaginar una pausa dramática larga, no muy paciente, después del verso 12. Pero no hay respuesta, y así, se retoma el grito.

4. El asalto final en los versos 14-18 viene después del tercer llamado del verso 13. Ahora el poeta se mueve a una acusación directa y sin ambigüedad. En el verso 14 dos cuestiones sitúan frontalmente la acusación. El verso 15 describe una vez más la situación en caso de que Yahvéh no la oiga en los versos 3-8, 10-12. Y luego el poema culmina en su afirmación más dura: "tu ira ha barrido... tu temor asalta... tú has causado".

Finalmente el que habla está alejado y se halla en tinieblas. La última palabra en el salmo es tinieblas. La última palabra es tinieblas. La última palabra teólogica aquí es tinieblas. Nada funciona. Nada ha cambiado. Nada está resuelto. Todas las cosas niegan la vida. Y lo peor de todo es el alejamiento. Eso se expresa dos veces (vv. 8,18), ambas con hirjaqtah de manera que la acusación se atribuye a Yahvéh.

Así, ¿qué debe hacerse al respecto? Esperar. Es lo que Israel ha estado haciendo durante muchísimo tiempo. Sospecho que, práctica y dramáticamente, lo que debe hacerse es decirlo una y otra vez hasta que el lenguaje y el que habla hayan alcanzado genuinamente el fondo. Tenemos dos opciones: esperar en silencio o decirlo de nuevo. Lo que no se puede hacer es apresurarse a pasar a un salmo más fácil o desistir frente a Yahvéh.

¿Qué está haciendo un salmo como ese en nuestra Biblia? Dos cosas se sugieren. Primera, la vida es así, y estos poemas pretenden hablar de la vida en su totalidad, no nada más de las partes buenas. Aquí, más que en ninguna otra parte, la fe se enfrenta a la vida como es. Segunda, observamos que este salmo no es de muda depresión. Es aún lenguaje. Se está aún expresando. En el fondo de "la Fosa", Israel sabe aún que eso tiene que ver con Yahvéh.

No puede ser de otra manera. Yahvéh puede no tener que ver con Israel. Ese es un problema para Yahvéh, para Israel o para los teológos israelitas. Israel no tiene otra opción sino tratar con Yahvéh. Esto pertenece a la identidad de Israel y al carácter en el mundo. Israel debe también tratar con Yahvéh en su lenguaje vivificador y responder. Pero Israel debe también tratar en el silencio, en la vacía ausencia de Dios, como en la presencia salvadora. Israel no tiene otra alternativa sino hablar a éste o dejar de ser Israel. En este lenguaje doloroso, no resuelto, Israel está simplemente comprometido a ser Israel. Ser Israel significa invocar a Yahvéh, aun en ausencia de Dios, sin respuesta.

Este salmo concuerda bien con la teología de la cruz de Lutero. Ciertamente milita contra toda teología de gloria, contra toda teología que imagine que pueden resolverse las cosas, que existen respuestas, y que vamos de "fuerza en fuerza". El Salmo 88 nos muestra de qué trata la cruz: la fidelidad en escenas de completo abandono.

Más cerca de nosotros, William Styron en La elección de Sofía (Sophie's Choice), hace que Stingo, en su triste viaje en autobús desde Washington hasta New York sepulte a sus dos cercanos amigos que se han suicidado[68]. Apenas se sube Stingo al autobús es dejado visiblemente, sin ningún recurso. En el autobús, una negra cercana a él, ve su necesidad y le ofrece su mejor don: le declama el Salmo 88. Las palabras confortan. Pueden ser las únicas palabras que podrían confortar. Unas palabras fáciles no le hubieran podido confortar pero este salmo sí porque las palabras afirman, contra todos los hechos, un tenue vínculo entre las tinieblas y el Señor de la vida.

Podría desearse que la afirmación viniera de arriba. Entonces sería menos tenue, pero cuando esa voz de lo alto es silenciosa, Israel debe decidir si se puede establecer una débil línea desde este lado. Nunca sabemos. Este que habla no lo sabe, pero es un lenguaje contra las tinieblas; no es cobarde sino insistente, está dispuesto a que si el santo decide responder, esa respuesta no debe

[68] Ver el uso peculiar que se hace de este salmo por William Styron, Sophie's Choise (New York: Random House, 1979), p. 506: "That is some fine Psalm".

ser débil o trivial. Después, cuando Dios hable debe dar respuesta a estos cargos. No hay duda, por eso hacia el fin de este salmo El no está aún preparado para responder

El Salmo 88 se yergue como un signo de realismo en la fe bíblica. Tiene uso pastoral porque existen situaciones en las que deben evitarse pláticas de solución fácil y barata. Aquí hay palabras que no deben usarse frecuentemente, sino para experiencias límite cuando las palabras deben ser honestas y no exigir demasiado.

Salmo 109

El salmo no tiene razón alguna de ser agrupado con el Salmo 88 excepto que ambos son excesivamente problemáticos para nuestra comprensión ordinaria. Mientras que el Salmo 88 se preocupa de la ausencia y silencio de Dios, el Salmo 109 trata de la venganza hacia otros seres humanos que han lastimado seriamente al que habla. Los agrupo porque creo que los dos salmos dan cuerpo a los problemas principales de la fe cristiana: al de confiar en Dios, que parece no estar disponible, y al de preocuparse por el vecino que aquí es experimentado como enemigo. Los dos salmos están negativamente vinculados a los dos grandes mandamientos (Mc 12, 28-34) En el Salmo 88 es difícil amar a Dios que no estará presente. En el salmo 109 es difícil amar a un vecino que parece estar más allá del amor.

El Salmo 109 es un problema precisamente porque expresa un anhelo de desquite y venganza del tipo que no esperamos encontrar en las partes edificantes de la Biblia. Antes de comentar esta problemática general exploremos el argumento y el movimiento de este Salmo.

1. El poema es agresivamente Yahvístico. Empieza en una invocación normal a Dios que marca una queja. El primer verso no solamente afirma la intimidad con Yahvéh sino que se recuerda a éste cuanto gira en torno a la acción de Yahvéh. El que habla espera en Yahvéh, sin duda, porque las pasadas relaciones de alianza han invitado a tal esperanza. El autor espera y cree que Yahvéh tomará su lado e intervendrá para invertir las presentes circunstancias. Es lo que la tradición de fe ha puesto al alcance.

Este mismo seguro llamado de alianza está, en otra parte, confinado a los versos 20-28 que son presentados en un lenguaje mucho más de alianza que en el resto del salmo. En esta unidad hay una invocación contundentemente directa: Pero tú Yahvéh, mi Señor (v. 21). Este es, quizá, el momento crucial del salmo cuando el que habla afirma a Yahvéh que la triste situación descrita es problema y responsabilidad de El. Esta invocación abrupta y directa está rodeada de una serie de imperativos: "trata conmigo, líbrame (v.21)... ayúdame. Oh Señor, mi Dios,... sálvame" (v. 26).

Los motivos para la invocación son de tres tipos:

a) En honor de tu nombre (v. 21), es decir, para mantener tu reputación, como un llamado a la majestad de Dios.

b) En el verso 21, y de nuevo en el 26, el llamado es a Yahvéh jésed, su compromiso de alianza, de manera que hay un llamado a la fidelidad de Dios,. al compromiso previo de Dios.

c) En los versos 22-25 se hace un llamado muy diferente en el que el quejoso hace un retrato muy triste de sí mismo. Aquí no hay referencia a Dios. El lenguaje está lleno de sí mismo: " Yo soy pobre y necesitado... y mi corazón... yo he ido... yo he sido sacudido... mis rodillas... mi cuerpo...yo soy objeto de desprecio".

Ahora el llamado es a la compasión de Dios, creyendo que tal retrato despojado seguramente moverá a Yahvéh a la acción.

El llamado combinado, a la majestad, fidelidad y compasión es una motivación tan amplia como podríamos imaginar. El segundo de estos es central a una comprensión de alianza de Yahvéh, pero los otros dos seguramente también se dirigen a los intereses e inclinaciones propios de Yahvéh. El que habla se dirige a todos los elementos de la relación que tiene que ser aprendida de la tradición. Es movilizado el completo entendimiento de Israel, de Dios. Al mismo tiempo los llamados e imperativos se refieren al orador necesitado. La acción exigida aquí tiene lugar entre dos de ellos, y cada elemento de ella consuena con los compromisos y expectativas de la alianza. Hasta aquí no hay sorpresas ni grandes proble-

mas, dada nuestra comprensión de las quejas que Israel regularmente expresa.

2. Pero el gran cuerpo del salmo es de un tipo muy diferente. En la larga sección de los versos 2-19 (y en menor grado en los versos 27-29), estamos en otro mundo. Hay aquí solamente una invocación directa de llamado a Yahvéh, aunque éste es mencionado en los versos 14, 15, 20, 27. Ninguno de estos me impacta como si no fueran más que acuerdos. En esta sección se invoca a Yahvéh solamente en el verso 6 con el imperativo de "señálale".

Fuera de ese uso esta sección no es una oración Yahvística o un lenguaje de alianza. Es más bien un crudo canto indisciplinado de odio, y un deseo de venganza para alguien que ha sufrido perjuicio y humillación profundas. La serie de imperativos sugiere que esta es una enumeración de deseos que puede ser lanzada como oración. Pero si es necesario podrían presentarse como deseos que flotan libremente sin referencia a Dios.

En los versos 2-4 el que habla hace una queja general de haber sido tratado injustamente, y recibido mal por bien: odio en lugar de amor[69]. En el verso clave, (v. 6) hay una exigencia de un procurador especial que penetrará con su mirada todo delito, sin temor o favor. Es como un especial llamado al juez, porque el caso es tan sórdido y vergonzoso que los procesos normales de investigación no funcionarán y los modos convencionales de castigo son inadecuados. Así la petición es de un rashaí, abogado malvado, alguien que trabaja regularmente dentro del mal para investigar y castigar. El término paralelo usualmente traducido por acusador es "satán": aquél que comprueba las cosas[70]. Quien habla está seguro de que en cualquier corte la evidencia sería abrumadora. El quiere que todo salga a la luz. Pero la evidencia es tan tremenda que necesitará de alguien hábil en tales asuntos porque a un investigador normal se le escaparía su gravedad.

[69] Ver la aguda afirmación en Jb. 30, 26. Por otro lado, la misma inversión se usa para efectos muy diferentes en Am. 5, 18-20. Un uso se refiere a una respuesta falsa a la fidelidad. El otro se refiere a una falsa lectura de la situación verdadera de uno.

[70] Mitchell Dahood, Psalms, vol.3 (Garden City, N. Y: Doubleday, 1970), p. 97, directamente traduce los términos en paralelo, "Evil One, Satan". Esto es contra la tradición común, y refleja la inclinación de Dahood a releer el texto como reflejo de un politeísmo vigoroso y vital.

Pero luego, en los versos 7-20, el que habla quiere abreviar la investigación: ha determinado ya él el veredicto. La evidencia es tan abrumadora que no necesitamos entender todos los procedimientos refinados de la corte. Este es un juicio apresurado: "¡Culpable!" (v. 7)[71] Así, en su indignación indisciplinada, quiere apresurarse a sentenciar. Aquí su imaginación se torna salvaje, proporcional a su perjuicio y afrenta. El imagina que la sentencia debería no solo incluir a la persona del ofensor sino también a su familia y propiedad, de manera que no exista límite alguno a la confiabilidad. Asi como no ha habido aparentemente ningun límite en la afrenta[72]. El espera la humillación de los acreedores. Espera que nadie extenderá crédito o bondad (jésed), la misma bondad que él quiere en los versos 21-26. El desea no precisamente castigo sino la aniquilación social de esta persona, de su memoria, de su nombre, de su futuro. Quien actúa como este no tiene derecho alguno de existencia social en esta comunidad.

¿Y la razón de todo esto? Nos faltan datos específicos, Se nos dan sólo las más generales afirmaciones . El malvado no mostró ninguna jésed (v. 16). Explotó al pobre y al desvalido (v. 16). Maldijo y no bendijo (v. 17). Usó de oportunidades para engrandecerse a costa de los más fácilmente explotados[73].

El que habla espera que Yahvéh presida y garantice la estricta retribución de manera que las recompensas y el castigo se equiparen a la ofensa[74]. Podemos notar tres aspectos de esa correspondencia:

[71] El término culpable (en el v. 7) y el término (en el v. 6) se traducen, ambos, rashaí. El sabor jurídico del conjunto debe urgirse sin especulación sobre la referencia del término satanás.

[72] Ver la automaldición similar de Jb 31, 10.

[73] La caracterizada aquí es casi antitética del retrato de Job en Jb. 31. George Fohrer, "The Righteous Man in Job 31", en Essays in Old Testament Ethics, ed. James L. Crenshaw and John T. Willis (New York: KTAV, 1974), pp.2-22, sugiere que Job 31 ofrece un retrato del modelo del hombre recto. El salmo 109 puede ofrecer la antítesis precisa: el modelo de hombre malvado que garantiza las maldiciones que han caído sobre Job. Semejante antítesis sugiere que este salmo necesita leerse en compañía cercana del poema de Job.

[74] P. D. Miller Jr., Sin and Judgment in the Prophets (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982), ha mostrado que los profetas asumen un sistema cerrado que relaciona la ofensa con el castigo. Ese sistema cerrado de recompensa y castigo es precisamente lo que se urge en este salmo.

a) El ofensor persiguió al pobre y al desdichado (v. 16). La petición del verso 22 es que Yahvéh debería atender al pobre y desdichado que han sido injustamente explotados. Es claro que el que habla no es un observador desinteresado. Es una de las víctimas y habla por todas ellas. Existe una promesa, al final, de que esos necesitados restaurados son los que alabarán. El motivo "del pobre" pasa del abuso (v.16) a la petición, (v. 22) a la alabanza (v. 31). La demanda general del poema es que el acusado no está en sintonía con el necesitado, como lo está Yahvéh y toda la tradición ética de la Toráh en Israel. El deseo de los versos 8-12 es que el ofensor se haga tan pobre y desvalido como aquellos de quienes ha abusado.

b) El acusado no practicó la jésed que cualquier persona fuerte debería (v.16). Y así la contraesperanza es que habrá jésed (vv. 21,26). El que habla, espera asegurar de Yahvéh lo que no hubiera podido obtener del malvado aunque tenía todo el derecho de esperarlo. En el verso 12 se espera que a aquél mismo que falló en mostrar jésed le será negada la jésed de toda posible fuente.

c) El acusado se vistió de maldición, usó de ella como de una prenda (vv. 18-19). La esperanza es que él pueda estar revestido de deshonor (v.29). La imagen de la ropa funciona para una afirmación más general de bendición y maldición. El ofensor maldijo y no bendijo (v.17). La oración a Yahvéh es que El debería bendecir frente a esa bendición (v.28)). La oración superior es que no debería marcarse ahora al malvado con todas las maldiciones que él ha obrado.

Toda la afirmación es una crítica de una persona, aparentemente poderosa, que tuvo oportunidad de actuar en modos vivificantaes pero escogió usar su oportunidad para servirse a sí misma. Por eso ha traído miseria, maldición y muerte. La caracterización es un contraste masivo con Job 31[75]. En ese recital Job es también un hombre poderoso que tiene una oportunidad, por su riqueza y

[75] Aunque los retratos dibujados aquí y en Jb 31 están contrastados, ambas afirmaciones son actos de esperanza. Ninguno de los dos asume que las cosas deban quedarse como están. Ambas afirman una convicción no disminuida de coherencia moral como un contexto para la rectitud como conducta humana.

poder, de hacer una diferencia, y Job usa su oportunidad en modos vivificadores. Quizá el acusado aquí tiene un futuro conflictivo, semejante al de Job, sin las pasiones y la sensibilidad etica de aquél. Contra ése, el que habla tiene recurso únicamente a Yahvéh, un recurso incidentalmente que no le funcionó muy bien al mismo Job hasta el final de la sección de prosa (Jb 42, 7-17).

3. Finalmente, como era de esperar, en los versos 30 y 31 hay una resolución anticipada y, por tanto, alegría. De nuevo los verbos dar gracias y alabar están situados en un hermoso quiasmo. El que habla había esperado el sustento de su vecino, pero ha llegado a ver que tal esperanza puede orientarse solo hacia Yahvéh (cf. Sal 73-25). Se afirma que éste es quien rescata al necesitado donde no existe ninguna otra fuente de ayuda.

Este salmo se mueve en dos líneas de lenguaje y preocupación completamente diferentes. Por un lado, como en otras partes, es un lenguaje de alianza fiel, disciplinado por las normas y expectativas de alianza. Esta inclinación es la que da al salmo su forma completa. Pero junto a este, y no muy bien integrado en él, es un segundo tipo de lenguaje no disciplinado, no enfocado a Yahvéh, no conformado por la alianza: simplemente es un lenguaje libre, no restringido, de ira que busca la venganza. La clave para el Salmo 109 es el modo delicado en que estos dos factores se interrelacionan, el modo en que el segundo se subordina y se entrega al primero.

Claramente en esta yuxtaposición el Salmo 109 es realista sobre lo que acontece en el corazón y comunidad humanos. Así es en medio de nosotros que pedimos un vículo de alianza con Yahvéh. Por un lado nos volvemos a Yahvéh, nuestra única fuente de ayuda; paralelamente a esa vuelta existe una indignación que flota libremente y que no se disciplina fácilmente, que quiere acceso directo y destructivo a los malvados, sin la disciplina o la corrección que acompañan a la sumisión, al dominio soberano de alianza de Yahvéh. Este lenguaje pretende dar un rodeo al "proceso debido", no sometiendo la rabia al dominio divino que supera nuestro dominio. Así el lenguaje es una oportunidad para el realismo que da libertad de expresión a aquellos extremos toscos de nuestra vida que no se someten fácilmente a la convicción religiosa que

profesamos en los buenos días. Las áreas crudas no se someten fácilmente a la razonabilidad imaginada en nuestros días de equilibrio.

No es difícil rastrear la dinámica de este salmo. Nuestra preocupación principal, sin embargo, es preguntar cómo hacer nuestro este salmo desde la fe. Sugiero que empecemos mejor con un reconocimiento de la realidad de la venganza[76]. Puede haber quienes no se inclinen a la venganza porque viven en una disciplina disfrazada. Para otros la vida ha marchado tan bien que este salmo puede no ser para ellos. Pero para el resto este salmo funciona con realismo. Sabemos de la deslealtad y explotación que provocan ira. Conocemos la tenacidad de esa ira, y que se expresará y no será negada. Sabemos que la ira se presenta con rectitud ante la presencia de Yahvéh cuya ley se distingue por la majestad, la fidelidad y la compasión.

Pero tal rabia no es traída solamente a la presencia de Yahvéh. Le es sometida y abandonada a El. Al final este salmo muestra el modo en que el lenguaje de rabia -libre y no reprimido- es abandonado a las peticiones del socio de la alianza. Y eso se puede hacer precisamente porque Yahvéh es conocido como el Dios vengativo que trabajará a su modo con ese pueblo destructivo (cf. Dt 32, 35-36, 41; Sal 94, 1).Este no es un Dios suave, romántico que solamente tolera y perdona sino alquien que toma en serio su dominio y el bienestar de sus socios. El crudo lenguaje de ira puede someterse a Yahvéh porque existe una razón para confiar en que Yahvéh lo tomará en serio y actuará.

Ahora bien, al someter la propia ira, como lo hace el que habla, se aclaran dos cosas: la sumisión a Yahvéh es real e irreversible. No puede ofrecerse tentativamente a Yahvéh, y luego retirarla si Yahvéh no actúa como esperábamos. Una tal sumisión lleva consigo una renuncia, una genuina liberación del tema. Cuando

[76] Ver mis comentarios en Praying the Psalms, cap. 5. Cualquier lectura de los salmos que no vea estas presentaciones de venganza como actos de fe profunda probablemente es romántica y'desconoce el fondo del asunto. El asunto es que la realidad de Dios está profundamente comprometida con negatividad de la vida, Mucho de la espiritualidad se preocupa grandemente de separar a Dios de las negatividades pero los salmos no retroceden.

Dios es capaz de decir: "la venganza es mía" (Dt 32-35; Rom 12-19) eso implica, "no tuya". El socio que se somete ya no es libre de tomar venganza: no puede y no lo necesita. Así, la sumisión es una descarga y liberación de la mezquindad y de la parálisis a fin de alabar y dar gracias. El segundo hecho es que, la sumisión a Yahvéh es sumisión a la libre acción suya. Yahvéh tomará venganza, pero a la manera y en el tiempo propios de El. Y quizá no como desearíamos y esperaríamos nosotros. Yahvéh no es un robot; El no cumple nuestro deseo violento sino que lo filtra a través de su libertad soberana, marcada por la majestad, fidelidad y compasión. Así, lo que podía haber sido un estallido bárbaro contra un vecino, se convierte en una actividad fiel en la que las realidades venenosas son puestas, con seguridad, en manos de Dios. Se le permite a El gobernar como quiere, y quien habla es otra vez libre de empezar a vivir sin trabas.

El Salmo 109 es, pues, un acto maravilloso de liberación. Por un lado impulsa, a quien habla, a la libertad. Por otro, salva el proceso social del derramamiento de sangre que jamás puede saciarse[77]. Pero este salmo no busca el ocultamiento o la negación. Puesto que tiene una noción tan vigorosa de Dios, puede también expresar plenamente la vitalidad de la venganza. Si Dios fuera menos robusto se tendría que suavizar el lenguaje de ira, mas no hay necesidad. La convicción de alianza acerca de Dios, es complemento digno del deseo irrestricto de venganza.

Este lenguaje es precioso porque muestra que Israel comprendía que, lo humanamente saludable, interfiere con lo vitalmente fiel. Podríamos pensar solamente en dos alternativas a esta expresión: sumisión o renuncia. Una alternativa es la represión, en la que la ira y el hambre de venganza nunca se expresan, y quizá ni siquiera se reconocen como una fuerza. Cuando no se han sometido al lenguaje pueden estar latentes y esperar un tiempo más oportuno. La segunda alternativa es que puedan ser incorporadas al lenguaje y expresadas, pero no sometidas a Yahvéh. Entonces pueden servir para justificar aún otro acto de Cain contra Abel. Cualquiera de las dos alternativas es destructiva, malsana e infiel.

[77] Para tal lectura política y jurídica de la venganza de Yahvéh, ver Mendenhall, The Tenth Generation, cap. 5.

El modo de represión es probablemente destruir al represor; pero la expresión sin sumisión conduce probablemente a actos patentes de ira.

Este salmo sitúa a Dios claramente en la línea de nuestro grito de venganza, pero la presencia de Yahvéh hace más que bloquear o censurar: nos alivia y promete que pronto o tarde, en la sabiduría de Dios, la venganza será más profunda y segura de lo que podríamos imaginar. Este salmo no es simplemente un absorber el odio. Es canalizarlo en modos efectivos, en formas de alianza. En la represión o en actos abiertos, cuando mantenemos posesión de la propia necesidad de venganza, separamos, de hecho, esa parte de la vida, de la soberanía de alianza de Yahvéh. Cuando reservamos para nosotros el impulso de venganza significa que no confiamos suficientemente en Yahvéh como para someter a aquél a su gobierno.

Podemos concluir: "Este salmo no me atañe porque yo nunca he estado tan enojado". Se puede dar esa repuesta como si fuera una virtud pero opino que eso refleja a alguien que vive solamente a medias. Es una buena idea, cuando encontramos un salmo como este, preguntarnos: "¿de quién es este salmo?" Si no soy capaz de orar de esa manera hoy, entonces puedo preguntarme: ¿Quién necesita orar de esa manera hoy? ¿Quien está justificado para orar así hoy? Podría ser la voz de una mujer, víctima de violación, que seguramente conoce ese tipo de ira e indignación, y no necesita de un "proceso debido" para saber la respuesta adecuada. Podría ser la voz de un negro en Sudafrica (¿o aquí?) que, no obstante, otra vez ha sido tratado con brutalidad o humillado por el sistema. O podría ser un campesino palestino, hastiado de la guerra, resentido por haber sido desplazado.

Por medio de este salmo el creyente puede unirse en oración a quienes tomen en serio a Dios y cuyo destino sea tan pesado que necesiten que otros se unan con ellos en estas oraciones. Para esos la ira debe ser elevada al cielo porque no hay otra corte de apelación. "El amor al prójimo" seguramente significa ir a la corte con el prójimo que está angustiado. Nuestra oración de vida es egoísta si atiende solamente a nuestras propias necesidades. Se nos invita a unirnos en tales oraciones por otros, a ayudarlos con la expre-

sión, la sumisión y la renuncia, aunque el salmo parezca estar muy lejos de nuestra propia vida. Puede suceder que este "ir a la corte" (que es de lo que tratan las oraciones de intercesión) pueda conducir a otras intervenciones, también en beneficio de aquellos a los que se ha engañado y que necesitan, en la corte, de un vocero amigo.

Finalmente, el Salmo 109 es una afirmación del dominio de Dios. El salmo pasa de la segura y fuerte convicción, de que este es un universo moral, de que gobierna Yahvéh con equidad y de que no es indiferente; de que los explotadores, finalmente, no vayan sin desenfreno sino que se les exija una respuesta. Esa convicción puede no ser urgente en nuestras cómodas vidas, pero este salmo es para quienes rodean con perjuicios, indignación y odio nuestros pequeños oasis de saciedad. Aquí se afirma que el odio es una manera de acceder al Dios que se preocupa de su majestad, que rinde homenaje a la fidelidad, y que se mueve a compasión. En este momento podemos no ser lo suficientemente pobres y necesitados de orar con tal veneno, pero existen pobres y necesitados que necesitan tales oraciones, y que tienen necesidad de que otros se les unan en su expresión. Esta es la voz de la vida desordenada que suspira por un orden nuevo desde el trono. El acceso mismo al trono es un acto de esperanza de que el desorden no es la última palabra. Tales oraciones deben ser expresadas hasta que venga a nosotros el pleno orden del reino de Dios.

"Una Segunda Opinión" sobre la Desorientación

Si uno está solo en el mundo la desorientación puede ser manejada por un monólogo ininterrumpido. Puesto que hay solamente un "nosotros", todos nosotros hacemos la plática. Nuestro lenguaje no provoca, pues, una respuesta. O, si creemos que la orientación y desorientación se dan en una secuencia espontánea, entonces el no instalarse puede ser visto como un "paso" a través del cual debemos transitar. Pero en Israel la desorientación no se ve en uno de estos modos. No se ve como un "paso" normal porque la desorientación real es una amenaza, y provoca respuestas distintas de la aceptación. No es vista tampoco como un monólogo, porque en Israel la vida siempre se entendió testamentaria y dialó-

gicamente[78]. Situaciones diversas siempre atañen a ambas partes: a Dios como a Israel, y se espera que este escuche y hable. En los salmos que ahora consideramos tenemos una "segunda opinión" acerca de la desorientación: cómo le parece a Yahvéh. Desde estos salmos vemos que Yahvéh ve el asunto en una manera muy diferente de la visión en Israel que hemos presentado en nuestras últimas y diversas secciones.

La desorientación no se ve como una situación anónima ni como un paso sino como un conflicto en la relación. Cuando Dios garantiza adecuadamente y cuando Israel responde de igual manera, "en confianza y obediencia", la vida estará bien orientada o al menos esa es la afirmación optimista del plenamente orientado. Cuando la orientación decae, es tomada como para significar que una de las dos partes en la relación ha fallado a la otra. El conflicto se sitúa en una u otra parte. Característicamente cada parte asume que el error está en el otro.

En los salmos que hemos así considerado hasta ahora bajo el aspecto de desorientación el lenguaje es el de Israel dirigido a Yahvéh. En su conjunto se asume que el problema ha sucedido porque Yahvéh no ha garantizado adecuadamente una vida estable. Esa es una conclusión que puede fácilmente deducirse si uno confía en las afirmaciones de los cantos de la creación y la Toráh. Y así el lenguaje urge a Yahvéh para que actúe de una manera fresca. Decimos "en su conjunto" porque esa generalización se modifica por un factor importante. Una tercera parte en la situación sesgada, además de Israel y Yahvéh, es el "enemigo"[79]. Algunas veces, como en el Salmo 137, llega la desorientación no por falta de Yahvéh o Israel sino por la acción de otros agentes huma-

[78] Sobre la alianza como definitoria, ver Brueggemann, "Covenant as Human Vocation", Interpretation 33 (1979): 115-29.

[79] Se le ha dado demasiada atención a la identidad histórica del "enemigo". Los salmos tendrán su vitalidad propia si el "enemigo" es tomado como una metáfora que puede orientarse en muchas direcciones. Sugiero que "enemigo" sea manejado con la libertad imaginativa con que David J. A. Clines, I, He, We and They: A Literary Approach to Isaiah 53 (Sheffield: University of Sheffield, 1976) asigna a los pronombres en su texto. La especificidad del término se establece rápidamente por el que utiliza el salmo, si se hace con una mínima seria pasión. Cuando no hay de hecho un enemigo en la propia escena uno no tiene necesidad de preguntar sobre especificidad.

nos, pero eso no altera la dinámica principal de estas oraciones. Aunque la desorientación la causase un enemigo, el llamado es, sin embargo, a Yahvéh. El llamado es, no al enemigo, para que el enemigo desista sino porque esa es una súplica desesperada. El llamado es que Yahvéh debería intervenir para corregir la situación y castigar al desestabilizador. A veces se recrimina a Yahvéh, otras no. Pero cuando no se recrimina a Yahvéh, se le ve, no obstante, como el único que puede intervenir en una manera decisiva y favorable.

No todos los cantos de desorientación son expresión de Israel a Yahvéh, ni todos presentan la visión que tiene Israel de la realidad. No todos los cantos de desorientación suponen que ésta es culpa de Yahvéh o que El tiene que corregirla. Hay unos pocos salmos que se equivocan de pie: que suponen que Yahvéh habla en contra de Israel y que hace un llamado a Israel a arrepentirse a fin de que pueda ser restaurada la alianza. Solo en un sentido, el más general, puede decirse que estos salmos participan de cualquiera de las características del género de lamento. Westermann ha indicado que hay algunos lamentos de Yahvéh contra Israel pero estos muy probablemente son de la literatura profética[80]. Sin duda, la forma profética de pleito funciona como "queja" de Yahvéh contra Israel. Así, los salmos que consideramos aquí puede parecer que tienen más en común con la literatura profética que con la de los salmos. Los tomamos aquí no porque sean lamentos de un género común sino porque muestran otro modo de invocar la experiencia de desorientación (cf. también Salmo 95).

Salmo 50

Este salmo es el lenguaje de Dios que se dirige a su contraparte de la alianza en lo relativo a asuntos de la violación de la alianza. Después de la introducción narrativa de los versos 1-6, hay todo un lenguaje extenso en forma de decreto, sin espacio alguno para la negociación.

[80] Entre los elementos proféticos, la prosecución de una demanda de indignación se desliza hacia un lamento de aflicción y pathos, especialmente en Jeremías. Las dos formas necesitan mantenerse en tensión deliberada.

1. Los versos 1-6 parecen ser una descripción estilizada de una teofanía, un sobre-poder majestuoso procedente de Yahvéh en su esplendor regio. Israel tiene una tradición de tal llegada poderosa desde el Sinaí (Jc 5, 4-5; Hab 3, 3; Sal 68, 8). Pero aquí la tradición ha sido reasignada al templo de Sión como el lugar desde donde Dios viene a atender los negocios en la corte (Am 1, 2). Originalmente la teofanía puede haber tenido una referencia a una tormenta (cf. Sal 29, 3-9), así que este lenguaje es tarifa norma[81]. Pero ahora las imágenes se usan para expresar una preocupación sobre la alianza y la desobediencia a la voluntad del rey. En el verso 4 hay una convocatoria a la corte celestial de manera que el drama del encuentro no es diverso del que Isaías experimentó en su llamado (Is 6, 1-8). El mito de la corte celestial se pone al servicio de la alianza.

Pero en los versos 5-6 hay una nota un tanto diferente. No nos preocupamos ya de las amplias fórmulas de la tradición del templo sino del lenguaje concreto de la alianza de Moisés. Cuatro palabras sugieren esto: "mis fieles" (jasiday), "alianza" "rectitud" "juez" (aunque es posible que esta última deba leerse "justicia", dando así un paralelo a "rectitud"). En cualquier caso el encuentro atañe a la expectación seria, de desconcierto que tiene Yahvéh para con su contraparte de la alianza.

2. Los versos 7-15 son una afirmación notable en la que Dios testifica contra Israel (v. 7) afirmando su soberanía, su independencia y su alteridad. Esta es una de las afirmaciones más sublimes de la "divinidad" de Dios. Este Dios no tiene necesidad de ser alimentado por la acción de Israel en el culto, de esta o de cualquier otra manera. El verso 8 sugiere que el sacrificio es una forma apropiada y aceptable de culto sobre la cual Yahvéh no tiene ninguna objeción pero Israel no debería estar bajo ninguna ilusión respecto a ese culto. Dios no necesita o quiere tales sacrificios y no descansa en ellos para nutrirse, como si este gran Dios tuviera que ser alimentado por ese piadoso esfuerzo humano. Dios está

[81] Sobre el aspecto cataclísmico de la teofanía ver los dos estudios estándar de Kenneth J. Kuntz, The Self-revelation of God(Philadelphia: Westminster Press, 1967), y Jörg Jeremias, Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965).

aquí desvinculado de cualquier lazo necesario con Israel. Este sabe y descansa en el compromiso vivo de Dios con él. De parte de Yahvéh, sin embargo, ese compromiso es de libre pasión, no de necesidad.

Lo siguiente es un inventario completo del alimento que podría ofrecerse a Dios: toros, machos cabríos, bestias, ganado, pájaros. Yahvéh manda sobre toda la creación en los términos propios de Dios (cf Ex 19, 5),y no depende de Israel.

En los versos 14-15 se le dice lo que es adecuado. Primero, es aceptable y aceptado que haya ofrendas y sacrificios. Segundo, quizá más crucial, una relación real con Dios, es clamar a Yahvéh, descansar en El. En esta afirmación, que es un reproche, hay también una promesa clara: "Yo los liberaré". En una relación correcta con Dios no lo tratamos como a un igual o como a un socio necesitado, hambriento, sino que llamamos a Dios y sabemos que está listo para salvar. Así, llamar y salvar es lo que conforma esta fe. La alternativa que es rechazada es necesitar y alimentar. "Llama... salva" son prioridades claras. Afirma que la relación está basada en el dominio de Dios y en su voluntad salvífica. Una religión de "necesitar...alimentar" distorsiona esta verdad e introduce a Dios en una estructura de necesidad y satisfacción en la que este Dios no participará. El Salmo 50 resiste la noción de que Yahvéh es consumidor o cliente de Israel.

No sabemos cuál tema es el que dirige esta afirmación porque no se nos ha dicho, pero las palabras sugieren que el salmo es una protesta contra la perversión de la relación Dios-Israel de manera que se ha convertido en una relación crecientemente amistosa, cariñosa y bilateral. La iniciativa peculiar y decisiva de Dios se perdió o se comprometió en una tendencia para reducir esta relación a una igualdad, en la que cada parte hace a la otra determinado servicio gratuito[82]. En el mundo antiguo quizá este desliza-

[82] Alan Paton, Knocking on the Door (New York: Scribner's, 1975; Cape Town:David Philip, 1975), pp. 89-90, ha dado expresión de preferencia a la inequidad de Dios de la que este salmo da fe:"No pronuncies juicio sobre el infinito ni supongas que Dios es un mal Primer Ministro.../No dirijas tu mente a la crítica del Creador, no pretendas conocer sus categorías.../El no es mayor que Platón o Lincoln ni superior a Shakespeare y Beethoven./El es su Dios, sus poderes y sus dones proceden de él".

miento tenía que ver con un sistema sacrificial legalísta. Nuestra versión contemporánea podría ser una caída amigable de la santidad de Dios en una gratuidad ciega. Contra todas estas tentaciones este salmo afirma la distancia y diferencia cualitativa entre Dios e Israel, de manera que los dones salvíficos se mueven solamente en una dirección. La palabra sorpresiva y decisiva es la afirmación de la prontitud para salvar, una gratuidad que no cede nada de la libertad de Dios respecto a Israel.

3. La parte final del poema, versos 16-23, es una palabra especialmente dura para los malvados, aquellos que no honran la alianza, igualmente aquellos que presumen excesivamente de Dios y no reconocen en El la diferencia cualitativa que acaba de ser afirmada. Esta es ahora una implementación de la justicia señalada en el verso 6. Es como si los versos 7-15 fueran una especie de comentario entre paréntesis para recalcar la seriedad de la violación. Claramente, Dios no está interesado en la equidad con Israel sino en la obediencia, que es plena e incuestionable. La carga traida ahora contra los malvados pone en claro quién causa la desorientación subyacente en este salmo. No es Dios el que causa desorientación sino Israel. Se hace por una trivialización de la Toráh cuando se recitan los estatutos de la alianza y luego se desprecian completamente (vv. 16-18)[83]. Perversos son los que ignoran los requisitos de la alianza (v. 19) y hacen lo que quieren. Lo que se les pega la gana puede ser el robo, el adulterio, la calumnia (vv. 18-20), alusiones a la segunda parte del Decálogo[84].

Finalmente, en el verso 21 se nos da la clave para toda la motivación. Se nos dice ahora por qué es tan dura la advertencia de los versos 7-15 y por qué podría darse la conducta licenciosa de los versos 18-20, "Tú pensabas que yo era uno como tú". Israel

[83] Sobre estos salmos en el contexto del juicio y renovación de la alianza, ver Gerhard von Rad, The Problems on the Hexateuch and Other Essays (New York:McGraw.Hill, 1966), pp.22-26.

[84] Así el salmo reúne la trivialización de Dios y la violación del prójimo. La transgresión de los dos "grandes mandamientos" inevitablemente sucede al mismo tiempo: irrespeto de Dios y descuido del vecino. Nótese que el mismo malvado puede ser identificado en Sal. 109, 6, que imagina que Dios puede ser descuidado y el prójimo explotado al mismo tiempo. Esta vinculación es cierta y no comprometedora, y viene a una clásica expresión en 1J 4,20.

había juzgado a Dios con los mismos criterios con que Israel se juzgaba a sí mismo. Esto no es tanto una elevación de la humanidad como una minimización de Dios[85]. La palabra Dios, es decir, Yahvéh, ha cesado de contener para los malvados la sopesada (kabod) exigencia de santidad. Y cuando no se honra a Dios sino que se le reduce a un ídolo doméstico ordinario, es decir, cuando la primera tabla de los mandamientos no es tomada en serio, es cierto que la segunda tabla, de las relaciones con el prójimo, perderá su poder y su autoridad obligatoria. Luego hay un juicio (v. 21b). La realidad de Dios como el "Otro" garantiza el humanismo de la vida humana. Si hay desorden en la comunidad humana su raíz se encuentra en la pérdida del dominio soberano de Dios. El resultado (v. 22) es que el Dios que permitió salvar (v. 15) no lo hará así. El Dios que salva es también el que hiere (Job 5, 18; Os 6, 1). Quienes violan la alianza no pueden contar con las garantías del Señor de la alianza. Ellos eligen para sí mismos el desorden, y consiguen lo que ellos eligieron. Donde se trivializa la santidad de Dios, se abaratará la vida humana. Donde se abarata la vida humana, no será reconocida la fuerza salvadora del Dios Santo.

4. El último verso asegura a Israel que hay una alternativa a este abandono. Hay un sacrificio correcto. Es el agradecimiento, el reconocimiento de que Dios transforma la vida[86]. Quienes viven su vida en esa postura son los que van "en el camino", en el camino de obediencia, de confianza y del justo reconocimiento. A estos los salva Dios pero la salvación puede darse solamente a los que dejan a Dios ser Dios.

El verdadero honor de Dios aquí no es un recital teológico o litúrgico. Gira en torno a los mandamientos y a la recta y obediente

[85] Esta reducción de Dios a categorías y expectativas humanas es contrariada tajantemente en Hch.11, 9. En ese poema el escritor supone hasta el v.8 que Dios operaría de acuerdo a un esquema exhaustivo de retribución humana. Pero la decisión divina de romper ese esquema es presentada en el v. 9 como decisión de Dios de ser distinto de las personas humanas. La alteridad de Dios es la base de la libertad divina pero también la base del amor divino.

[86] Guthrie, op. cit., ha visto que el agradecimiento es una respuesta a la inversión de vida. Sobre los aspectos de la crítica de las formas de las fórmulas de agradecimiento, ver James M. Robinson, "The Historicality of Biblical Language", en The Old Testament and Christian Faith, ed. Bernhard W. Anderson (New York: Harper and Row, 1963), pp. 130-150. La "historicidad" del lenguaje de agradecimiento es de gran importancia para el intento de estos salmos.

ordenación de las relaciones humanas. Este Dios es incansable sobre esa vinculación. En contraste con los salmos de lamento que hemos considerado, aquí Israel nunca habla. Israel está únicamente para escuchar (v. 7). Y cuando Israel escucha debe enfrentar la soberanía de Dios. Ese es el tema clave en una vida plenamente orientada[87].

Salmo 81

El Salmo 81 es compañero cercano del Salmo 50. Si en alguna parte son claras las líneas del argumento aquí lo son más aún.

1.Los versos 1-5 son un llamado a una confrontación, como en el Salmo 50, 1-6 pero el tono es diferente. Aquí no hay tanto terror mítico, porque ahora el lenguaje de Dios que invade está incrustado en un festival litúrgico. Los eruditos de la generación pasada situaron esto en una ceremonia regular de renovación de la alianza[88]. Aunque ahora no estamos tan enamorados de esta hipótesis, ese pudiera ser aún el caso. Tenemos lo que suena a procesión litúrgica: la venida de Dios en medio de una música festiva.

El significado específico de los versos 4-5 es incierto, pero sí parecen afirmar, desde el mero principio que, desde el tiempo del Exodo, Israel ha estado bajo un especial decreto. Ese decreto se convierte en la base para lo que sigue. Es imposible especular qué es lo que se significó con ese decreto, pero los versos aluden a la liberación del Exodo que sitúa a Israel contra Egipto. Si eso fuera así, podemos sugerir que el decreto primario de liberación fue que Israel ahora pertenece a Yahvéh, así como Egipto no. Por tanto, Israel debe tener cuidado de responder a este Señor de la liberación y no sucumbir a ninguna otra forma de esclavitud. Esa distin-

[87] Paul Ricoeur, "Naming God", USQR 34 (1979):219, perspicazmente observa que "Escuchar excluye el encontrarse a uno mismo". En The Conflict of Interpretations (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 451, nótese este juego de palabras sobre "hören/zugehören", "escuchar/pertenecer a".

[88] Variaciones sobre ese tema dominan los comentarios de Artur Weiser, The Psalms (Philadelphia: Westminster Press, 1962) y Hans Joachim Kraus, Psalmen (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1961), y ver la propuesta de von Rad, citada en el n. 82.

ción es quizá afirmada en Ex 11, 7, y se le da sustancia en Lev 25, 42, "Porque son mis siervos los que saqué de la tierra de Egipto; no serán vendidos como esclavos". Ese decreto de diferencia encuentra eco en Gal 5, 1, que afirma que el pueblo de Dios está ordenado a la libertad en el evangelio y no debe comprometerse sirviendo a cualquier otro señor. Este decreto de distinción y liberación está en revisión en este salmo.

2. Los versos 5b-10 proporcionan un repaso de la memoria de fe de Israel. Von Rad ha mostrado como ésta es una refundición de la primera versión del recital de la salvación de Israel[89]. Empieza con el Exodo aludiendo a la sumisión. Luego usa las palabras cruciales "llamé... liberé... respondí", en torno a lo cual gira todo lo demás (cf. Ex 2, 23-25, 3, 7-10). Luego pasa, en el verso 7b, a los acontecimientos iniciales de la permanencia en el salvajismo.

El verso 8 es un verso pivote. Mueve el recital desde los hechos salvíficos a los mandamientos[90]. Así es un eco de Dt. 6, 4, al afirmar que el requisito fundamental de Israel es "escuchar"(samía). En esta versión de ese imperativo podemos detectar ya una reprensión. La historia de la alianza empieza con una invitación a escuchar pero el curso de esa historia es un rehusarse a oír. Aquí en el salmo es una nota reprimida que más tarde sale a la superficie.

Los versos 9-10 contienen las principales exigencias de la fe de Israel. El verso 9 es el mandamiento primero y puede ser tomado como una alusión a todo el Decálogo. En una manera taquigráfica sintetiza toda la Toráh. Se nos da una clave del principal problema: Israel da oído a otras voces. Ya en el Exodo el decreto prevenía contra eso, porque la tradición sabe que otras voces conducen a otras obediencias y que el resultado final es la esclavitud.

[89] Ver su tesis general, "The Problem of the Hexateuch". Esa particular presentación del tema es ahora criticada acremente por eruditos. Sin embargo, el cap. 13 en Norman K. Gottwald, Tribes of Yahweh (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979) propone una presentación más atractiva del mismo argumento básico. Göttwald acerca más el material sálmico a las realidades de la vida social.

[90] Göttwald, Tribes, pp. 102-103, sugiere una manera de distinguir el relato narrativo y la proclamación de la ley sin separar las tradiciones, como von Rad había hecho. Su atención al contexto social realista me parece que evita algunos de los problemas de von Rad.

Pero el recital no termina en mandamiento. Termina en un hecho salvífico. El verso 10 vuelve al punto inicial de los versos 6-7a y reafirma la liberación del éxodo como fundamental. Más aún, el verso 10b es anticipador. El ofrecimiento es válido. Yahvéh promete alimentar a Israel, y hacerlo pleno y salvo (precisamente las cosas que Israel no puede hacer por Yahvéh en el Salmo 50). Israel solo necesita llegar plenamente bajo la soberanía protectora de Yahvéh[91].

3. Hasta este punto todo está en el pasado fundacional. Solamente ahora llega a su punto el lenguaje. El pueblo invitado a escuchar no ha escuchado (v. 11). Al rehusarse a escuchar rechazan la soberanía y, por tanto, la salvación de Dios. Que no haya una duda persistente acerca de por qué existe conflicto, juicio o desorientación. Es muy simple: "no escuchar conduce a la muerte". Que Yahvéh deje que Israel tenga lo que quería. Israel quería otros señores y otros dioses, y ahora los tiene -en forma de opresión. El argumento aquí es cercanamente paralelo al de Dt. 32, 37. Los pueblos infieles son abandonados a los dioses a quienes han servido y en quienes han confiado.

Con desprecio y quizá dolor, Yahvéh contempla que los otros dioses no son dioses y no pueden salvar. Como ha visto Beyerlin, la misma teología gobierna al libro de los Jueces[92]. Cuando Israel va tras otros dioses, recibe la opresión que viene con ellos. Israel ciertamente ha sido liberado (vv. 6-7, 10), pero la despreocupación respecto a la Toráh puede arruinar el éxodo y remitir de nuevo a Israel a la miseria[93]. Este es un camino seguro hacia la desorientación[94].

[91] Sobre "alimentar" como crucial a la tradición, ver Sal. 78, 19.

[92] Walter Beyerlin, "Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch", en Tradition und Situation, ed. E. Wurthwein and Otto Kaiser (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1963), pp. 1-29

[93] Sobre el "anti-Exodo", ver William L. Moran, "The End of Unholy War and the Anti-Exodus", Biblica 44 (1963):333-42. Moran muestra cómo la memoria del Exodo puede volverse contra Israel cuando este ya no responde a las demandas de la torah de Yahvéh.

[94] El desmantelamiento de Israel a causa de la desobediencia no debería leerse como un acto religioso vacío de contexto social. Esta amenaza necesita leerse en un contexto de realidad social. La idolatría tiene que ver con la realidad social de opresión. Cuando Yahvéh abandona a Israel a los ídolos es, al mismo tiempo, un comentario sobre el poder de la ideología dominante, que es probablemente para oprimir.

4. La cosa notable sobre este salmo es que Yahvéh sigue adelante (vv 13-16). Es obvio que Israel nunca puede volver a los antiguos días buenos del éxodo y del alimento milagroso. Pero es igualmente claro, por la misericordia de Dios, que Israel no necesita persistir en la confusión de los versos 11-12, que Israel ha hecho para sí mismo. La maravilla de Yahvéh y las noticias de este salmo es que a Israel se le invita otra vez a oir (v. 13). Es una urgencia melancólica, un anhelo con pathos de parte de Yahvéh. Este no quiere que Israel se abandone a su sino. Yahvéh está dispuesto a pasar a una nueva vida juntos. No hay necesidad de insistir en el castigo sino solamente de una señal de parte de Israel para entrar ahora a la alianza de la fe, a la escucha obediente.

Los versos 14-16 son un recital de nuevas bendiciones, ahora disponibles. Siempre han estado disponibles, pero la maravilla es que ahora lo están en un nuevo comienzo a pesar de la reprobación recién pronunciada. Estos versos son una caracterización de lo que podría parecerse a una nueva orientación:

a) La liberación política para un pueblo oprimido. La opresión termina cuando la comunidad practica la justicia (vv. 14-15).

b) La abundancia económica (v. 16) en la que ahora se implementa el "llenarse" del verso 10. Las cosechas crecerán. La hambruna y la carestía terminarán. La roca será más milagrosa que en el desierto. Habrá una sociedad genuina.

Y el precio es simplemente el escuchar que concede que no hay ninguna otra fuente de satisfacción.

En un modo más bien preciso el Salmo 81 expresa todo el esquema de orientación-desorientación-nueva orientación. Los antiguos hechos salvíficos (vv. 6-10) indican una memoria de bienestar. En los versos 11-12 tenemos la desorientación, y en los versos 13-16, un adelanto de lo que está todavía por darse. Cada uno de los tres está marcado por el verbo (samía) (oir):

a) Escucha, pueblo mío (v. 8).
b) Pero mi pueblo no escuchó (v. 11).
c) ¡Ah! si mi pueblo me escuchara (v. 13).

El lenguaje de Dios aquí comprende todo el camino de Israel con Yahvéh.

Al considerar los salmos de lamentación hemos sugerido la noción de que la desorientación es dejada ante la puerta de Yahvéh. Al considerar el 50 y 81 se hace un contra-argumento de que la desorientación se debe a Israel. Ambos juicios son bíblicos y ambos necesitan oírse. Pero no sugiero que, al colocarlos en la secuencia que tengo, el segundo argumento (en los Salmos 50 y 81) sea el mejor y que supere al argumento de las lamentaciones. Esto sería regresar al argumento de los salmos de orientación de que ese conflicto se debe únicamente a la desobediencia. Podríamos igualmente haber presentado estos salmos en la secuencia opuesta. La observación toral es que se han hecho ambos argumentos. La fe bíblica no debe forzarse en una sola dirección. Un sensible uso pastoral de los salmos requiere decidir cuál expresión es, personal y teológicamente, fiel en cualquier circunstancia. La "segunda opinión" no siempre es correcta. A veces la primera opinión necesita ser sostenida tenazmente.

"Los Siete Salmos"

Muchos salmos se refieren a experiencias de desorientación en las que se ha desviado la vida de los asociados. Los salmos de desorientación que hemos considerado hasta ahora tienden a enfocarse a la desorientación experimentada como un asunto externo. Esto es debido al abandono de Yahvéh, o a la infideliad de Israel o a la hostilidad de un tercero. El que habla ha experimentado circunstancias infelices, insoportables y, al menos en parte, inmerecidas. Son las situaciones no previstas por la comunidad de la alianza cuando el socio de la alianza está funcionando adecuadamente: la enfermedad, el aislamiento, la prisión, el abuso, la opresión, la muerte. Tales salmos de desorientación son "externos" en el sentido que apuntan a situaciones visibles de negatividad. También son externos en el sentido de que buscan dirigirse a través de transacciones legales formales. Son, no obstante, discusiones que tienen lugar conforme a las categorías de una orientación estable y, en algun sentido, añoran su retorno.

Ahora nos enfocamos a los salmos que experimentan la desorientación en forma de tema de intimidad, interno-espiritual- introspectivo. La distinción entre externo e interno debe hacerse cuidadosa y tentativamente porque israel nunca propone tipo alguno de dualismo o bifurcación. Ciertamente estos salmos no son "internos" en el sentido de que sean privados o que no hagan referencia a la vida corpórea de la comunidad. Esto sería una falta seria de comprensión. Quizá una palabra mejor que interna sería íntima. Sea cual fuere el término que pueda usarse, me refiero a la conciencia, en estos salmos, de que las categorías formales de explicación e insistencia son inadecuadas para la intensidad del tema. Las dos partes, Israel y Yahvéh, han sido empujadas directamente la una frente a la otra. Ninguna de las dos tiene recurso a los modos convencionales de distancia. Entre ellos algo nuevo debe trabajarse y eso sólo puede hacerse por una lucha aguda. Al hacer esta distinción no quiero fijarla en una categoría distinta sino quiero referirme solamente a la inclinación y al matiz.

En estos salmos encontramos diferentes sensibilidades, modos de lenguaje y cuestiones que han de enfrentarse. Estos salmos muestran al que habla fácilmente inclinado a conceder culpa. Aquí no hay falta atribuída a Yahvéh o hasta a un tercero. Es como si se gastara la ampulosidad pública y las dos partes debieran bajar al caso. Claramente concedida, la culpa se convierte en desorientación. Pero el que habla, y Dios también, no están tan preocupados por la desorientación como por la posiblidad de la relación. Lo que tenemos es una prueba de nueva posiblidad que surge de las categorías antiguas, de la antigua orientación que tiende a destruir.

Agrupar estos siete salmos es una antigua tradición en la vida litúrgica de la Iglesia[95]. Han sido tratados como una especie de cuerpo especial en el servicio de la penitencia, y Lutero encontró en ellos recursos especiales para expresar una rectitud nueva[96].

[95] Ver Norman Snaith, The Seven Psalms (London: Epworth Pres, 1964), especialmente el capítulo introductorio. Los siete salmos son el 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143.

[96] La exégesis de Lutero de estos salmos fue ofrecida en 1517, "The Seven Penitential Psalms", Luther's Works , vol. 13, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1958), pp. 140-205.

Son, sin duda, afirmaciones de un momento intenso en la relación de Dios e Israel cuando se requiere algo nuevo, y esa novedad requerida conforma una demanda al mismo tiempo sobre Israel y Yahvéh. (Nuestra discusión se limitará a cuatro de estos salmos que presentan los temas comunes a todo el grupo).

Salmo 32

Este salmo se divide fácilmente en tres partes cuya porción media contiene lo más sustancioso para nosotros.

1. Los versos 1-2 son afirmación de una tesis general lanzada como enseñanza sapiencial. La fórmula es como la que se usa en las bienaventuranzas en el Sermón de la Montaña. La afirmación describe a los dichosos. Los afortunados no son los que están libres de trangresión sino quienes son capaces de pasar más allá. En un modo didáctico, el salmista anuncia la conclusión al principio de la enseñanza. Tales bienaventuranzas son regularmente una conclusión sacada de la reflexión sobre un amplio sedimento de experiencia. La conclusión es que, para vivir una vida plena, no hay nada como ser perdonado. El salmo no se angustia sobre la cuestión especulativa de una vida libre de trangresión. Supone la trangresión. Ha observado la carga matante del pecado no perdonado y sabe que el perdón es la fuerza para una vida nueva. El perdón genuino concede la libertad de seguir viviendo[97]. La palabra "imputa"(jashab). en el v. 2 es importante por ser un uso paralelo de Gen 15-6, donde Yahvéh "creyó" en la rectitud de Abraham. Aquí Yahvéh puede "considerar" la iniquidad[98]. Pero en una vida genuinamente perdonada Yahvéh no necesita hacerlo así, y no lo hace. Yahvéh no le asigna una culpa a quienes son, de hecho, perdonados. Es posible vivir en una relación "resuelta" con Yahvéh. Esto no es lo mismo que una vida nunca tocada por tal abuso. Pero, ¡qué don es este, dada nuestra situación con Yahvéh!

[97] El poder de la culpa no perdonada está bien rastreado por Dostoievski, Crime and Punishment (New York: Random House, 1950).

[98] Sobre la capacidad de un poder agente para "calcular", ver von Rad, "'Righteousness' and 'Life' in the Cultic Language of the Psalms," en The Problems of the Hexateuch and Other Essays, pp. 243-253.

2. En los versos 3-7 el salmista comparte su propia experiencia que ha dado paso a la conclusión de los versos 1-2. Esta parte del salmo repite una ocurrencia particular en la larga historia de transgresión y perdón. El testimonio más poderoso es la narrativa en primera persona, libre de especulación, pero sólo narra lo que de hecho ha ocurrido. Esa experiencia está en dos partes: negativa y positiva. Primera, en los versos 3-4, el salmista describe lo que sucedió cuando la carga de la culpa era pesada pero no reclamada -no reconocida ante Dios y no reconocida por uno mismo. Nótese que el pecado es real. Es un dato teológico objetivo, una fuerza sustantiva entre uno y Dios. No es un reduccionismo psicológico sin referencia alguna a "sentimientos de culpa" sino el reconocimiento honesto de que el pecado bloquea la vida con Dios. Ese bloqueo puede continuar sin ser notado porque tenemos una capacidad de autodecepción.

Ese bloqueo trabaja sobre el que lo soporta. Existe aquí una profunda y no complicada comprensión de realidades psicosomáticas. El cuerpo paga las perturbaciones de la alianza. Existe pérdida de peso e incomodidad, inquietud y debilidad.

La afirmación positiva está en el verso 5. Describe el alivio increíble posterior al confesar la culpa a Yahvéh. Eso es todo lo que se necesita. El verso usa en una estructura quiástica las tres palabras básicas para el pecado:

pecado
culpa
rebeldías
culpa
pecado

Esto va acompañado de una actividad de la alianza de una especie completamente simple:

confesaré/perdonaste(odiajá/nasháita)

No hay nada entre los dos pasos. El acto de perdón sigue directamente al acto de confesión, sin condición o mediador. Toda la diferencia entre la disminución de los versos 3-4 y el perdón del verso 5 es un reconocimiento a Yahvéh.

Obviamente todo se cambia en los versos 6-7. Esos versos hacen un agudo contraste con la inmovilización de los versos 3-4. Es accesible a todos (v. 6), pero el punto principal es la experiencia personal del verso 7: Tú eres un cobijo para mí. Me guardas. Estás en torno a mí para salvarme. Y aunque las aguas inmensas se desborden (v. 6).

La parte media del salmo establece concisamente el movimiento: parálisis (vv. 3-4), reconocimiento (v. 5), rescate y bienestar (vv. 6-7). No es de admirar que se anuncie la conclusión de los versos 1-2. Pero la afirmación simple no debería ser causa de que perdiéramos la visión que se ofrece. Todo en la desorientación, todo para la vida futura, todo en relación con Dios -todo depende de darse a conocer, de no ocultar, de confesar a Yahvéh. El verbo clave "reconocimiento"(yodea) está contrastado con "estar en silencio"(harash). Mucho antes de Freud este salmista comprendió la fuerza del lenguaje, la necesidad de aliviar con palabras y de admitir, la liberación que proviene de la comunicación misma a alguien que escuche y pueda responder.

A nivel teológico, este salmo hace una suposición tan obvia que podemos echarla de menos en nuestra modernidad convulsionada. No hay duda aquí acerca de la realidad de Dios, de la realidad de la responsabilidad, de la claridad de la expectación y de la necesidad de venir a términos con esa relación clara e inevitable. Dios no es algo facultativo, una hipótesis, sino un socio definido y determinado que establece normas y con quien debemos tratar. La culpa puede ser destructiva. Está en este salmo por una razón. Pero la culpa plenamente abrazada y reconocida permite el movimiento, una nueva recepción de vida y una nueva comunión con Dios. Solamente entonces se puede resolver la culpa y renunciar genuinamente a ella. El salmo afirma que no hay alternativa ni sustituto alguno. El cuerpo no será engañado en cuanto Dios no sea burlado. La libertad de la culpa requiere abrazarla y haber tratado con ella por la misericordia de Dios.

3. En los versos 8-11, después de compartir la experiencia inobjetable de lo que ha sucedido, el salmista vuelve a la postura didáctica de los versos 1-2. El que ha encontrado este camino de liber-

tad quiere compartirlo. Ciertamente el verso 8 sugiere que el compartir puede ser más de lo que cualquier otro quisiera oír. En el verso 9 al que escucha se le amonesta para que no sea terco (cf. Is 1,2; Jer 8, 6). Podríamos ser necios y no entender nada. Quizá mejor ser como una mula que nunca sabe de culpa y nunca ha tratado con ella (v. 9). Jeremías sabe de tal resistencia de mula (Jer 18, 12). pero no necesita ser ese nuestro destino. El salmo 32 concluye con una elección (v. 10) Uno puede resistir y vivir en un dolor no aliviado. O puede experimentar al restituído jésed por Yahvéh. Puede obtenerlo de uno de los dos modos pero sólo el segundo conduce a la libertad, a la fuerza y a la alegría. La "puerta estrecha" a la nueva vida es el camino de ponerse de acuerdo con Dios, enfrentándose a la santa voluntad de Dios y al fracaso contrastante de nuestra vida.

El Salmo 32 puede ser manejado de muchos y muy diferentes modos. Temo que esta exposición pueda tomarse como una "herramienta" para la autorrectitud que sabe los parámetros del perdón y que reduce tenazmente al moralismo la experiencia de todos. De eso no se trata, pienso, en el salmo. No es una invitación a un moralismo miedoso. O el salmo puede tomarse también como una invitación a un escapismo profundo y básico de nuestra cultura. Pero la culpa que debemos reconocer, no es, concedo, una serie de pecados religiosos. Se refiere más bien a las ideologías de nuestros días que fabrican ídolos, que reducen toda la vida al manejo y reducen el terror de la santidad de Dios a una serie de sutilezas religiosas. La restauración de la comunión que aquí se ofrece implica una crítica pragmática en nuestra cultura que nos ata a lo incansable y a la debilidad. El salmo podría llevarnos a penetrar en los modos en que nuestra cultura niega, suprime y cubre a todos en nombre de la competencia, prosperidad y éxito. Porque lo que el salmo finalmente nos recomienda es la condescendencia. Contra eso nuestros valores sociales se orientan al control inflexible.

Existe una tentación para los religiosos de parlotear acerca de la instrucción de los versos 1-2, 8-11, y descuidar, en cambio, el acto transformador de los versos 3-7, que cuesta. De otra manera, podríamos desde hace mucho tiempo haberlo hecho.

Salmo 51

El Salmo 32 testificaba la necesidad de la confesión, y en 32, 5 se nos ofrecía una breve afirmación de ella. Pero el salmo 32 es principalmente una proposición de que el pecado debería ser confesado. El Salmo 51 se mueve más cerca del centro de la crisis de alienación y ofrece un modelo para la confesión misma. Aquí vemos al salmista haciéndolo de hecho.

1. Los versos 1-2 nos proporcionan los temas básicos y el vocabulario de la confesión. El resto del salmo puede tomarse como una exploración de las implicaciones de esta afirmación inicial. Por un lado se nos dan las palabras básicas de perdón y gratuidad. Todo lo que Yahvéh necesita mostrar está enlistado: misericordia, amor firme, misericordia[99], junto con tres palabras cúlticas, borrar, lavar, limpiar. La petición dirigida a Yahvéh implica dos sistemas de palabras: de alianza y cultual. Yahvéh necesita tomar una iniciativa fresca con este cuyas acciones han distorsionado todo. Las palabras de alianza urgidas y las acciones cúlticas requeridas no son mutuamente excluyentes, ni son las mismas. El salmo ve que los actos cúlticos de perdón son un modo a través del cual se hace asequible el perdón actual de Yahvéh. La acción cúltica es real y transformadora.

Por otro lado, el salmo hace que el que habla use otra vez el vocabulario primario para el pecado, como lo hemos visto en el salmo 32: trangresión, iniquidad y pecado. Al principio el orador no calla nada; exhibe la actitud del que escribe el himno, "No traigo nada en mis manos". Esta es la oración de una persona con las manos vacías. Así, las palabras proporcionan un encuentro evangélico adecuado. La pérdida completa de sí, por un lado, y la confianza desesperada en Dios, por otro.

2. La confesión actual es presentada en los versos 3-5. La palabra que gobierna es "Yo sé" (hago conocido, reconozco, admito), la misma palabra usada en el salmo 32-5. No hay discusión. El orador concede que todo lo que está mal en la relación, está de su

[99] Ver el mismo vocabulario en Hch. 2,19-20. que en forma paralela está preocupado por una renovada relación de alianza.

lado. No existe aquí fricción alguna con Yahvéh sino admisión genuina de que El tiene toda la razón. Este conocimiento básico está sustentado por tres afirmaciones:

a) El pecado real es una violación de la relación con Dios. La tradición (y el título) tienen esto como la oración de David de la confesión ocasionada por su encuentro con Natán (2 Sam 12, 13). Frente a ello la mayoría de los pecados se desarrollan en la arena social. Es el pecado contra el vecino, como fue este. Pero aquí el salmista ve que el pecado es un problema teológico, -no moral, ético, social o psicológico. El problema es que el pecado profana a Dios. Esto no significa que los otros no sean perjudicados, pero la corrección de lo que está mal atañe a la "divinidad" de Dios y a nadie más. En el mundo llano de la modernidad, este salmo reafirma una realidad olvidada. Nuestras vidas tergiversadas deben, finalmente, tratar con Dios[100].

b) Dios está totalmente del lado de la justicia y la verdad (tsedeq, v.4)j Esa no es una afirmación común a todos los salmos de lamentación. No deberíamos generalizar a partir de este salmo pues en otros salmos se arguye que Dios no está siempre del lado de la justicia y la verdad[101]. Cuando consideramos todos los textos, la fe bíblica siempre deja abierta la acusación de que Dios no está del lado de la justicia y la verdad, acusación urgida vigorosamente por Job, pero aquí no se discute el tema. Como argumenta repetidas veces Barth, la rectitud de Dios es lo que vuelve tan sombría la realidad de la culpa. Aquí, tanto como en cualquier parte de la Escritura, queda clara la diferencia radical entre Dios y una creatura humana. La diferencia es relacional. El aspecto problemático atañe a la recta santidad de Dios y al asociado de Dios que no es ni recto ni santo.

[100] El argumento aquí es como el de Karl Menninger en Whatever Became of Sin? (New York: Hawthorn Books, 1973). Sin embargo, una lectura evangélica del texto sugeriría que esa no es la pregunta correcta. La pregunta correcta es, "¿Qué pasó con Dios?" Como Barth, Church Dogmatics, vol. 4,1, 60(1956) ha visto, la realidad de Dios es lo que introduce la noción de pecado. Donde Dios ha sido trivializado, seguramente el pecado será trivializado del mismo modo. El argumento de Barth es puesto en términos cristológicos, pero el asunto es el mismo para Israel en los Salmos.

[101] Ver Barth, Church Dogmatics, pp. 387-391, sobre la prioridad de la rectitud de Dios como precondición necesaria del pecado. Su argumento es presentado en categorías jurídicas, que es precisamente el lenguaje de los salmos.

c) La afirmación del verso 5 puede ser fácilmente malinterpretada. No significa que el sexo sea pecaminoso ni que este autor tenga un origen perverso o que la madre esté implicada moralmente. El autor más bien afirma que, por principio, él es culpable desde su origen. Nunca hubo un momento en que este autor no llevara esa carga. Considero que esta no es una afirmación clínica sino una expresion de candor teológico porque el autor se expone a la justicia de Dios. Podría decirse que es una muestra de hipérbole litúrgica como en muchos de los salmos. No es necesario considerar esta afirmación ontológicamente como "una doctrina del hombre". Lo importante es que, en este momento de drástica confrontación, el escritor no reclama nada. En él "no hay salud".

3. La larga sección intermedia de los versos 6-14 es una serie de imperativos que le piden a Dios haga por el escritor lo que éste no puede hacer en favor de sí mismo. El versículo 6 es una afirmación extraña y digna de notar. Habla de la de Dios, del deseo divino de que el escritor sea confiable, digno de fe, veraz. Este deseo divino contrasta con la vida actual de falsedad que es presentada aquí ante el trono. Así, es una súplica de, la especie de que hará posible una vida nueva y responsable. La oración es un partir de la vida antigua que seguramente está marcada por una locura básica.

Luego vienen los imperativos dirigidos a Dios: purga, lava, llena[102], esconde, borra, crea, pon, no arrojes, no tomes, restaura, sostén, libera. El escritor cubre todo el abanico de acciones que Dios puede realizar y que traerán la vida. De varias maneras el escritor le pide a Dios que haga posible una nueva vida.

En los versos 7-9 se trata principalmente de un lenguaje cúltico, con palabras ya usadas en los versos 1-2. El escritor está aparentemente listo para emprender un ritual de purificación física a fin de quitar la mancha y la vergüenza del pecado (cf. J 13:8-10)[103] Este se va haciendo público al reconocer la carga. En el

[102] Esto se sigue de la lectura estándar de shabá por shemá.

[103] Sobre la realidad elemental de "suciedad" como subyacente en cualquier noción de culpa, vel Paul Ricoeur Symbolism of Evil (New York: Harper, 1967). Es probable que la profundidad de este texto haya sido soslayada porque nosotros traducimos tan fácilmente el tema de mancha en asuntos de culpa moral, lo cual no es el punto de los salmos.

verso 8, como en Sal. 32:3-4,.es como si hubiera surgido de la culpa un problema físico, de manera que la curación ritual restaurará a toda la persona. Nótese que en el verso 6 hay una súplica de sabiduría, y aquí una petición de restauración de los huesos. Los dos motivos son presentados juntos en Prov. 3:8:"[La sabiduría] medicina será para tu carne y refrigerio [medicina] para tus huesos." El salmo 51 sugiere una gran tarea por hacer en nuestra comprensión del hecho material del pecado en nuestras vidas y de lo que ello afecta a nuestros cuerpos. Si la realidad es material, entonces tenemos trabajo por hacer acerca de las maneras rituales (visibles, corporales) de superar el problema. El salmo sugiere que se necesita algo más que "terapia verbal" para el desorden realmente fundacional que existe entre nosotros.

Los versos 10-12 piden se restaure de nuevo a la persona, con referencia al cuerpo. Un "corazón limpio" significa un comienzo nuevo, capacidad para una vida nueva[104]. En estos versos, tres veces hay referencia a "espíritu/viento" (rúaj). La primera es una súplica de un espíritu nuevo (cf. Ez.36:26), de una oportunidad para empezar de nuevo. Las otras dos son un reconocimiento de que el "viento" para vivir es un don de Dios. No debería considerarse algo doctrinal del "Espíritu Santo" en el verso 11, porque la frase simplemente reconoce que un genuino viento que da vida es un don totalmente divino. Se pide una restauración corporal. Pero al mismo tiempo sabe que el cuerpo depende del fresco viento divino. Nótese que no es un dualismo convencional sino una manera de hablar acerca de la necesidad de recibir, en cada instante, el don divino sin el cual la persona corporal no puede funcionar (cf. Sal. 104:29-30).

Si este texto puede, de algún modo, ser vinculado a David, podemos notar que al comienzo de la narración (1Sam. 16:13), David recibió el viento/espíritu que lo capacitó para gobernar. Ciertamente no podría gobernar sin él. La tradición reconoce que, en ese impensable acto contra Urías y contra Betsabé, David perdió la fuerza de Yahvéh que le autorizaba a gobernar. El viento

[104] Cf. Sal. 24, 4. El punto de limpieza es para tener acceso al lugar santo, y por tanto compartir el monopolio del poder social que es administrado por los sacerdotes. Uno debe "capacitarse" a fin de participar.

para gobernar es concedido gozosamente por Yahvéh (cf. Is. 11:2), pero nunca se tiene en propiedad. Se retiene siempre en la confianza. El pecado puede destruir, en David y en nosotros, el mandato real divino. Un tal pecado, extrañísimo, puede dejarnos sin fuerza y autoridad para vivir nuestras vidas. El salmista sabe todo eso. Se pone totalmente a disposición de Yahvéh y le pide reedite los dones que hacen posible una vida de rey.

Tenemos mucho que ponderar en esta visión. Hemos funcionado como si el viento para gobernar fuera de nuestra propiedad, y pudiera usarse a nuestro arbitrio. Y ahora podemos preguntarnos, dada la defunción del gobierno humano en nuestro mundo, si tal abuso cínico de la confianza de poder fue lo que ocasionó la partida del viento, e hizo que nos quedáramos solo con nuestra imaginación y tecnología. Una evaluación del mundo moderno podría hacer que consideráramos si alguno de nosotros tiene todavía el don de la fuerza divina que autoriza el gobierno real generador de vida. Este acto de profundo arrepentimiento asume una postura en la que podría otorgarse de nuevo el don del poder para gobernar.

Esta sección concluye, en el verso 14, con una súplica decisiva, pero también con una esperanza. Este escritor, que se ha abandonado totalmente a Dios, se atreve ahora a mirar hacia adelante, más allá del vacío del momento. Ya aquí ha sido concedido algo del viento nuevo, como sucede con quienes se entregan plenamente. Y con ese don, el salmo está en vías de la nueva orientación.

4. Aunque este salmo es muy distinto y con una intención muy diferente de la del lamento, sin embargo se apega a la estructura básica del lamento. Después del verso 14 viene el aspecto decisivo. En los versos 15-17, el tono ha cambiado. Es como si se le hubiera dado ya una seguridad. Quizá ahora han sido concedidas janan, jésed, réhem (gracia, amor firme, compasión), pedidas en el verso 1.

Los mismos labios que se disminuían a sí mismos ahora pueden exaltar a Dios (v.15). Este verso es usado frecuentemente como oración litúrgica. Como en tantísimos usos semejantes eso puede ser intuitivamente correcto pero, fuera de contexto, se debilita enormemente. Todo el salmo muestra que no se pueden pedir la-

bios para alabar sino hasta haberse comprometido en un profundo ceder y vaciarse. Y esto porque el Dios de este salmo no quiere convenios religiosos (del tipo que se dan a menudo después de la oración litúrgica) sino solo un yo desarmado. El yo desarmado, caracterizado en el verso 17, requiere destrozar el espíritu propio, quebrantar el propio corazón (cf. Is. 57:15). El culto verdadero y la vida nueva exigen un ceder de sí para comenzar de nuevo en términos de Dios. Pero el quebranto puede no ser un desmantelamiento sicológico. Puede también ser un empobrecimiento económico, un riesgo político, un alejamiento de cualquier forma de poder que hayamos utilizado para buscar nuestra seguridad. Nuestro manejo de este salmo ha sido, a menudo, estrechamente reduccionista, cuando de hecho el vaciarse más necesario puede tomar formas muy diversas dependiendo de aquél que recita el salmo.

5. Los versos finales, 18-19, son una añadidura un tanto extraña. Los añadió claramente un entusiasta jerosolimitano que debe de haber llegado más tarde, y que parece contradecir la afirmación del verso 16. Pero quizá podamos encontrar una explicación más sutil relativa a la intención de estos versos. En los versos 16-17 es claro que Dios no quiere sacrificios sino un ceder (cf. 1Sam. 15:22;Hch. 6:6). ¿Podría suceder que, cuando uno ha cedido realmente, entonces todo, aun el culto convencional y el sacrificio de animales, puedan constituir un gesto apropiado? Pero solo después de ceder. Esto es: lo que está prohibido en el verso 16 antes del verso 17, se convierte en aceptable a Yahvéh en el verso 18, después del verso 17. La Biblia está interesada no tanto en hacer listas de lo que es aceptable como en la transformación de la intencionalidad. Dada esa transformación, lo que se había prohibido, ahora puede llegar a ser una forma legítima de culto.

En cualquier caso, este salmo traza el camino azaroso por el que, una vida profundamente desorientada, puede empezar de nuevo. Podríamos considerar brevemente el contexto tradicional de este salmo en la vida de David (como en el título)[105] Un tal contexto no es imposible, aunque en general los eruditos no se han incli-

[105] Brevard Childs, "The Psalm Titles and Midrashic Exegesis",JSS 16(1971): 137-50, señala el valor de los títulos para una lectura canónica de los Salmos. Por eso Childs no toma los títulos como datos históricos sino como pistas acerca de cómo ha sido conducida y comprendida la lectura normativa del texto.

nado a dar crédito a tales afirmaciones. Lo que tenemos es una concretísima confesión no vinculada a alguna situación específica. Podría ser que una conexión al incidente David-Urías-Betsabé tuviera un valor heurístico, sea o no históricamente correcto. Porque el pecado de ese episodio no es, finalmente, una violación sexual (contra Betsabé) o un crimen (contra Urías) sino de orgullo contra Yahvéh, de imaginar que uno es autónomo y puede vivir su vida sin referencia a Yahvéh y a sus mandatos. El pecado consiste en pensar que los mandamientos pueden de algún modo ser suplantados. Así como está el salmo ahora, subraya ambos momentos en la vida de fe, la serenidad del desorden, que debe afrontarse con responsabilidad, y la posibilidad de una vida nueva, que no se le puede exigir a Dios sino solo dada gratuitamente. Estas dos afirmaciones juntas constituyen el corazón de la fe evangélica en la que está tan firmemente enraizado este salmo.

El salmo se acerca peligrosamente a nuestra situación. Porque imaginamos, como David, que hemos alcanzado "la mayoría de edad". Ordenamos nuestra vida comunitaria, hacemos política, construímos nuestras instituciones, basados en tal premisa. Podemos encontrar, como David, que nuestra vida se pulveriza ante un alto angustioso, porque puede presentarse el "viento" en el momento de partir. Podemos ser más como Saúl que como David (1Sam. 16:14). Los temas, en este salmo, no se refieren a la culpa de tipo moralista, privado o de una conciencia torturada.[106] Se refieren más bien a realidades acerca de cómo vivir y morir en un mundo donde el único viento que cuenta es el santo viento divino. Y a nosotros se nos deja en una delicada relación con él, teniendo sin embargo, que ejercitar, o pretender ejercitar, el poder como gobernantes de la creación.

Salmo 143

Hemos estado considerando sucesivamente los salmos que se refieren a las dimensiones externas de desorientación, y luego los aspectos internos de la misma realidad. El salmo 143 es de parti-

[106] Cf. el importante artículo de Krister Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", HTR 56(1963):199-215. Los salmos del Israel antiguo no participaban, como tampoco Pablo, de tal noción de culpa.

cular interés porque reúne esas dos dimensiones, como finalmente debe ser.

1.El cuerpo principal del texto (vv. 3-10) no es excepcional en describir los elementos normales de un salmo de queja.

a)Los versos 3-4 describen la situación de necesidad. El problema es causado por el trabajo mortífero del enemigo. El resultado es la pérdida del yo; el escritor es reducido a la desesperanza e incapacidad.

b)Los versos 5-6 son una afirmación de confianza profunda en Yahvéh, quizá como una motivación para Yahvéh. Primero se recuerda que Yahvéh ha sido poderosamente atento en el pasado. Y luego el verso 6 es un acto de renuncia de sí, con la expresiva metáfora de "tierra agostada". Esta persona acosada por otros enemigos se vuelve hacia la única fuente de ayuda. No aparece aquí ninguna palabra de venganza sino solo una rendición desesperada y llena de esperanza.

c) La petición de los versos 7-10 es vigorosa, con una extensa serie de imperativos. Pide respuesta, ser salvada de la Fosa, basada en el jésed de Dios y en la confianza del autor. Hay una solución en el verso 8b, y el verso 10 conduce a una nueva vida de obediencia cuando se le rescate de la dificultad. Así, la secuencia de queja-motivación-petición es lo que podríamos esperar. Hasta aquí el salmo se dirige a la circunstancia externa causada por el enemigo, y expresa plena confianza en que Yahvéh puede corregir esa situación.

2. Pero lo que nos interesa en este texto, como indudablemente interesó a Lutero, es la sensibilidad teológica en los versos iniciales, 1-2 y en los de conclusión, 11-12. Aquí se aparta ampliamente la atención del problema externo del enemigo aunque está presente la nota en el verso 12. En lugar de ello el escritor se orienta en cómo esta persona necesitada se atreve a interceder ante este Dios terrible. Sin duda, toda nuestra oración debe ser conciente y tomar en consideración el completo desajuste y atrevimiento de tal petición. ¿Cómo una persona semejante osaría orar a un tal Dios? ¿Cuál es la base para cualquier esperanza de que Yahvéh oiga y

preste atención a tal oración? La respuesta atrevida se da en los versos 1-2. La base de la oración se encuentra en "tu fidelidad, tu justicia".

El salmo 143 articula la plena confianza en la jésed y en la emunah de Yahvéh. No hay ninguna necesidad de confirmacióm, cualificación o cualquier otra añadidura. Una tal confianza es suficiente, y es la única base para semejante oración desde la Fosa. Nótese bien: el fundamento no está en el que ora sino en aquél a quien se dirige la oración.

El siguiente verso establece el contratema. El escritor es plenamente conciente de que lo que se necesita y se busca es un acto de gratuidad de Yahvéh, y la base de aquél se encuentra en la inexplicable inclinación de Yahvéh. El verso 2 es claro en que debemos depender de la justicia de Yahvéh, porque la justicia del que ora nunca bastará. No existe ninguna motivación adecuada que aportar del lado humano. No se encuentra en la justicia humana ninguna razón convincente. El autor busca gratuidad, no justicia, porque ésta no será suficiente.

El salmo contrasta claramente la justicia de Yahvéh, la incondicional inclinación divina hacia Israel, con la justicia de Israel que no transportará ninguna carga en el conflicto. El salmo entiende la vasta e insuperable distinción de las dos partes. El contraste es el mismo que se encuéntra en Rom. 10:1-5, donde Pablo contrasta la justicia de Dios, que es la justicia de la fe, con la justicia de la ley, que se encuentra queriendo. No es de admirar que la tradición de la Reforma haya encontrado que ésta es una afirmación sálmica crucial, porque retrata una cándida fe arrojándose sin reservas en la buena intención de Dios.

La conclusión del salmo, en los versos 11-12, vuelve a ese tema. La tríada de invocación es "por tu nombre, tu justicia, tu amor eterno" El vocabulario ha cambiado ligeramente desde los versos 1-2, pero la realidad es la misma. Y esto se refuerza por la última afirmación, "Yo soy tu siervo". Esto es, "Yo estoy a tu disposición, completamente dependiente de tu inclinación hacia mí"

El cuerpo intermedio del salmo es más bien convencional, pero la estructura de los versos 1-2, 11-12 es característica. Este salmo se mueve a cierta distancia del lenguaje ordinario de queja, que apela a los derechos más que a la necesidad. Esa dinámica es difícil en una cultura que se enorgullece de la competencia y capacidad de trabajar, a su manera, en el mundo. Quizá por esa razón es algo importante de realizar.

Salmo 130

En el grupo de salmos que estamos considerando, éste es el más claro y terso. Comparado con el 32, 51 y 143 es sencillo.

1. La invocación básica de los versos 1-2 es la usual para una queja o invocación a Yahvéh en el conflicto. Sin embargo, el situar la voz en las profundidades acrecienta el poder de la oración. De hecho, la oración es un acto de osadía desordenada. En un movimiento retórico que arrastra, propone establecer un vínculo, entre el que gobierna la realidad desde su trono, y la circunstancia más extrema, remota, de la necesidad humana (cf. Is. 57:15; Deut. 10:14). Con eso el salmo choca contra una de las notas evangélicas más impactantes de todo el salterio. ¿Desde dónde debería ser invocado el gobernante de la realidad? Se podría pensar que desde una postura de obediencia, o al menos desde una de prosperidad y éxito que exprese conformidad con el orden bendito de la creación. Se debería invocar al rey, estando uno vestido convenientemente, en una postura apropiada, y con una voz educada y bien modulada.

Pero este salmo es el grito miserable de un don nadie desde el quinto infierno. ¡El grito penetra el velo de los cielos! Es oído y recibido. Esta oración nos hace accesible, una y otra vez, el grito del Ex. 2:23-25 con el cual comenzó nuestra historia de fe. El evangelio afirma que los gritos desde lo profundo son voces con las que Yahvéh sintoniza peculiarmente. Este Dios es palpable, accesible -asombroso comentario sobre Dios y sobre el autor. Más aún: el Señor está atento a quien suplica, y éste lo conmueve. En el momento de estar hablando se forja una nueva solidaridad entre el Señor y “el menor”, un nuevo vínculo entre el trono y las profundidades.

2. El siguiente movimiento en los versos 3-4 indica que esta afirmación franca tiene una sagacidad propia. El escritor reconoce que no está cualificado para acercarse al trono. Esto no se rebate pero esa descalificación es contrariada y anulada por la afirmación del verso 4: con Yahvéh existe el perdón. Ese no es un acto derivativo, no es resultado de algún otro acto. Es el primer acto, la línea base. la promesa para toda otra cosa, genuinamente ex nihilo Hay perdón, y de allí brota todo lo demás. No está "fundamentado", razonado o explicado. Es el primer acto de vida nueva, de la edad nueva. Este es el centro de toda la oración. Es la base para esa oración atrevida. Existe en este UNO la prontitud y capacidad para cancelar la iniquidad y para empezar de nuevo. En cada cambio crucial en la vida de Israel, esa ha sido la corte de apelación.

La sorpresa de esa convicción es lo siguiente. Uno podría imaginar que el perdón sirve para hacer accesibles las cosas a la alegría y a la libertad, que el perdón es la clave constante de la transacción, el pivote del que depende todo el futuro. Pero no es así. El perdón es el instrumental para el objetivo real: "Que tú puedas ser temido." Se podría haber esperado que las cosas fueran al revés: que el temor a Yahvéh sería el fundamento para el perdón pero este salmo provoca escándalo sobre todos nuestros cálculos acerca de las nociones de religión. La dinámica va en sentido contrario: el don va antes que la obediencia. El resultado es que el mendigo que ha sido escuchado teme al rey. El salmo sugiere ciertamente que como se transforma la relación así también se transforman las profundidades.

Pero, ¿Qué significa temer a Yahvéh? La respuesta puede oscilar desde el temor reverencial hasta el terror declarado. Probablemente abarca todos estos. Nuestra primera respuesta a la pregunta puede venir de Ex. 20:20, donde hay un notable juego de la palabra temor:

"No teman, pues Dios ha venido para ponerlos a prueba, para que su temor esté ante los ojos de uds. y no pequen"

"No teman...para que su temor". No vivan bajo la amenaza de Yahvéh a fin de que puedan abrazar a Dios para la plena obediencia. El temor pretendido aquí es comenzar de nuevo, una vida

orientada con frescura, que encuentre en la obediencia nueva vitalidad.

3. Pero la segunda respuesta surge desde dentro del mismo salmo 130 en los versos 5-6. El temor lleva a esperar:

> Yo aguardo(qavah) a Yahvéh, mi alma aguarda (qavah), porque su promesa mi alma espera (yajal),
> más que los centinelas.

Los términos aguardar y tener esperanza son más o menos sinónimos. El aguardar-esperar es como un centinela nocturno, que aguarda temprano y con expectación el alivio que llega con la aurora. El temor de Yahvéh significa tener confianza en que las cosas así como son (en lo profundo), no son como serán. Se transformará la vida. El perdón conduce a la liberación de la vida así como está organizada actualmente.

4. Los últimos dos versos del salmo(7-8) han sido quizá añadidos posteriormente en torno al tema slogan esperanza (yajal).La función de estos versos es generalizar la nueva situación desde un autor en lo profundo hasta toda la comunidad de Israel. El rescate y perdón de un "temido" permite a toda la comunidad tener una vida nueva. Ahora, a causa de ese atrevido grito desde la Fosa, todo Israel espera jésed, la redención, la liberación del pecado y de todo lo que impide la vida nueva. El escritor individual representa cómo es para todo Israel. Ese escritor individual podría ser cualquiera en lo profundo que se arriesga lo suficiente como para gritar. La noticia es que el grito es contestado con el perdón, que pone en movimiento una nueva vida.

Después del Diluvio ¡Tú!

Hemos considerado los salmos que son expresiones espontáneas de rabia y pasión, que reparten golpes a cualquiera que esté a su alcance. Hemos también considerado salmos que suponen que Dios es justo y que toman una postura de sumisión. Ahora consideramos todavía otra respuesta en la época de desorientación. Estos salmos están convencionalmente considerados como enseñan-

za sapiencial, y esa puede ser una identificación preliminar útil.[107] Sin embargo, nos interesa principalmente su función en un tiempo de desorientación. Aparentemente son afirmaciones más reflexivas, un tanto distantes de la intensidad del primer impacto de desorientación. Reflejan un alejamiento después de agotada la primera expresión visceral. Estos salmos ya no tienen una urgencia por repartir golpes aunque la temática es aún muy real. Evidencian un trabajo a través de las realidades de la situación y una concertación con ellas. Pero para tal trabajo y adaptación existe, no obstante, una constancia confiada que afirma que Dios es una realidad que superará finalmente todas las realidades negativas que pueden ahora parecer decisivas. No se da aquí huída del realismo sino que es un realismo ahora releído e improvisado por la soberanía de Dios.

Salmo 49

Este salmo considerado sapiencial, parece tener un objetivo didáctico. Su estructura general refleja una enseñanza de "las dos vías": el camino de vida y de muerte (cf. Dt. 30,15-20: Pr. 8, 32-36). La intención de la enseñanza es establecer el récord claro pues algunos han vuelto la cara, están engañados y miran el camino de muerte como de vida (cf. Is. 5, 20.21). Esto es, existe una profunda confusión acerca de qué es exactamente lo que contribuye a la vida. Sin embargo, como veremos, se desarrolla una reflexión pedagógica abierta de una manera que muestra que está en juego, para el escritor, algo más que una cuestión teórica.

1. Los versos 1-4 son una convocatoria general a enseñar a la manera que acostumbran los maestros de la sabiduría. El vocabulario de los versos 3-4 se refiere a "la sabiduría, comprensión, proverbio, acertijo" Esto sugiere una instrucción sapiencial semejante a Prov. 1:1-7. Y estas palabras sugieren también que lo que se va a enseñar no es de un obvio sentido común. Es algo que pueden conocer solamente los sabios, i.e. aquellos que no son seducidos por las ideologías y hábitos de la época.

[107] Ver Sigmund Mowinckel, "Psalms and Wisdom", SVT 3(1955):204-24; Roland Murphy, "A Consideration of the Classification 'Wisdom Psalms'," VTS 9 (1963), y la síntesis de Erhard Gerstenberger, "Psalms", en Old Testament Form Criticism, ed. John H. Hayes (San Antonio: Trinity University Press, 1974), pp. 218-21.

En esta convocatoria el maestro da ya una ligera sugerencia de la instrucción. La convocatoria al rico y al pobre "como uno" invita a todos a escuchar pero ese es también el punto principal de la enseñanza. Van a ser porque son . Es una enseñanza falsa enseñarlos separadamente porque de hecho no son diferentes o desiguales. Y si estudian por separado, imaginarán erróneamente que son disímiles y desiguales. Esta es una propuesta de educación igualitaria como el único modo en que se pueden aprender lecciones igualitarias: tema de la instrucción. Esta parece comprender que la experiencia de aprender juntos es la praxis esencial para lo que se enseña.[108]

El acto de pedagogía pretende superar las imaginadas diferencias económicas. La sustancia de la instrucción intenta negar la diferencia. La temática que enfrenta a la vez la sustancia y la pedagogía se refiere a una falsa lectura de la realidad, a saber, que la riqueza y la pobreza son de alguna manera medidas de valer y que realmente importan. Esta enseñanza logra lo que pretende, ya en su convocatoria, de que tales criterios y distinciones son no solamente irrelevantes sino también engañosas y falsas.

En la traducción se ha perdido un fino punto linguístico en esta falta de diferenciación. RSV traduce el verso 2 "al mismo tiempo bajo y alto". Pero el hebreo contrasta adam (persona real) y ish (persona débil).[109] Como veremos, el salmo se refiere a adam, a personas ricas-reales que imaginan ser superiores en valor y méritos.

Si vamos a abordar este salmo bajo el encabezado de desorientación, sugerimos que el salmo es la voz del resentimiento y de la duda. Se admira de que los observantes de la Torah terminen siendo tan pobres mientras los intrigantes acaban en la cúspide. Esta cuestión de teodicea es la presentada por Jeremías (12:1) y por Job (21:7-15). La cuestión no es especulativa o teórica. es experiencial de alguien resentido al ser engañado por una virtud no recom-

[108] Esta convocatoria cuidadosamente trabajada podría ser tomada como una crítica primitiva de la noción educacional de "separados pero iguales".

[109] La traducción convencional, reflejada por ejemplo en Kraus, afirma que el significado es el contrario, de modo que adam es "pueblo sencillo" y ish es "gente noble". No obstante, mi sentir es que adam ordinariamente significa personaje real. Nótese el uso posterior de adam en el poema.

pensada. Es la voz de alguien que ha preguntado si la vida es una jungla moral en la que no existe relación alguna entre el hecho y el destino sino solo una indiferencia moral. Es la temática de Job: ¿El fiel sirve a Dios sin beneficio? (Job 1:9)

El lenguaje aquí no es tan apasionado como el de Job. Estamos ahora en el otro lado de la cuestión respecto a Job. La cuestión ha sido ahora resuelta. Y la solución no es sutil o complicada. La supuesta diferencia humana es resuelta por la incansable e indiferente realidad de la muerte, la gran ecualizadora. El bienestar y la fuerza que imagina tener el rico no tiene de hecho ninguna consecuencia.

2. El resto del salmo (vv.5-20) es una enseñanza reflexiva hecha a los reunidos en los versos 1-4. Aunque no hay ninguna forma o patrón regular, existen características retóricas interesantes que pueden orientar nuestra lectura.

a) La temática es presentada en los versos 5-6: ¿por qué temer? No es inmediatamente claro por qué se presenta la pregunta acerca del miedo. Quizá los ricos son una amenaza porque sus vías rapaces son siempre demasiado agresivas. Quizá el temor es sacar una conclusión teológica de que Dios es indiferente, de manera que se pone en peligro la propia confianza moral. En cualquier caso es una pregunta honesta. Se responde retóricamente en el verso 16 con una invitación a no temer. Así: "¿Por qué habría de temer...?" "No temas". Manejar exitosamente la desorientadora realidad del malvado próspero significa no tomar demasiado en serio estos actos y no leer estos hechos como la última palabra.

b) Las afirmaciones paralelas sobre miedo/miedo (vv.5,16) son respondidas en los versos 8-9 y 17-19 con veredictos El primero es introducido por "seguramente"[110] y el último por "seguramente". Los versos 8-9 afirman que nadie puede salvar su propia vida. No se puede conseguir suficiente dinero para pagar el rescate on-

[110] Esta lectura refleja un cambio textual de aj (ah) a aj (ak) para crear correspondencia con el verso 15. El texto así como está tiene "hermano". Dahood, Psalms 1-50, vol. 1 (Garden City, N.Y.:Doubleday, 1966), p. 298, conserva la lectura a(ah) pero la traduce como una interjección: "Áay!".

tológico, para comprar la escapatoria de la muerte. La riqueza aparente es como nada frente a la muerte. Así el poeta se queda en una agenda económica. La muerte trivializa la capacidad y los recursos humanos. Se da la misma respuesta en el segundo veredicto de los versos 17-19. El verso 18 dice literalmente: "No lo puede llevar consigo" Así la ventaja es totalmente temporal y no toca ningún tema real en la propia vida. Solo lo parece.

c)En los versos 10-14 se da una enseñanza más general que arguye que la muerte es el gran rasero (cf. Job 3:13-19). Al final no hay diferencias. A la larga las diferencias en el verso 2, en el auto de comparecencia, no existen. Hasta allí la enseñanza parece imparcial pero en los versos 13-14 el escritor desata su resentimiento contra los "consumidores destacados". La muerte futura no se presenta aquí como el destino del pobre; solo como la suerte del rico. El verso 14 no se regocija de que el pobre vaya al Sheol o tenga la muerte propia de un pastor. Eso puede ser cierto también pero aquí no se dice y no le interesa al autor. Sin duda, no es necesario decirlo porque todos sabemos que los pobres son vulnerables. Lo que aparentemente todos desconocen y ahora deben aprender es que lo mismo es cierto de los ricos. En la realidad son tan vulnerables e indefensos como todos los demás. Y ese es el inescrutable enigma que el maestro prometió elucidar (v.4). Va contra el obvio sentido común que imagina que, de alguna manera, los ricos están protegidos, inmunes y salvos. Las normas de la sociedad no funcionan eficazmente en los crudos, santos y peligrosos lugares de la vida, porque el poder de la realidad no respeta las artificiales líneas de distinción.

d)El otro factor estructural es el refrán de los versos 12 y 20 que saca una conclusión.[111] No puede uno "hacer su morada" en las cosas que atesora.[112] La traducción del RSV, "pompa" (yaqar), es curiosa. La referencia es a lo que es atesorado, precioso, querido,

[111] Brevard Childs, Isaiah and the Assyriam Crisis (London:SCM Press, 1967), pp.128-136, identifica esta conclusión como una "forma sintética de evaluación". Ver también James L. Crenshaq, "Wisdom", en Old Testament Form Criticism, pp-260-61.

[112] El verbo en el v. 12 es lun, que permite la ambigüedad de "habitar". Sin embargo, el paralelo en el v. 20 es bin, que requiere de una traducción diferente. La RSV traduce ambos como "permanecer" que no refleja las diferencias en el texto.

supuestamente porque es escaso y generalmente no está al alcance. Pero la posesión de la escasez no constituye una diferencia porque en la muerte aun los ricos son como cualquier otro animal que muere (cf. Jer. 22:19), abandonados, incapaces, no merecedores de gran respeto, y no llorados. Vale la pena acotar que el "hombre" mencionado en estos versos es adam (como en el v.2), el gran hombre, el hombre real, el hombre nacido para dominar. Retóricamente el poema intenta deshacer la ostentación construída tan cuidadosamente.

3. Pero hasta ahora nos hemos saltado el verso más interesante. Se podría imaginar que este es un discurso simple, razonable, instructivo pero el verso 15 es una confesión que nos sorprende. El maestro muestra que él no es un observador desinteresado y objetivo. Es una confesión atrevida en un contexto de retórica didáctica. Esta sola línea es una asombrosa afirmación de fe. Comienza con una aseveración: "seguramente, sin duda" (aj)[113]. Este autor está muy seguro. No existe "enigma" acerca de esto. Este verso es totalmente atípico de instrucción sapiencial porque el autor no es aquí desinteresado

El agente ahora es Dios. Esta es la única referencia positiva a El. (La otra, y esa negativa, está en el verso donde Dios es el objeto). Aquí Dios es un agente activo que está para salvar. Dondequiera en el poema, Dios no es siquiera un juez activo, mucho menos un salvador. El poder de la muerte trabaja a su modo inexorable sin la dirección divina.[114] Pero en este verso singular es diferente porque es una afirmación de fe evangélica.

Aquí Dios "redime"(padah; el poeta se queda en la metáfora económica) Los ricos no pueden redimirse a sí mismos (v.7), pero

[113] Ver la cuestión textual, n. 110.

[114] Que la muerte ejerce su poder inexorable sin referencia a, o intervención de, Dios está en consonancia con la propuesta de Klaus Koch, "Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?", en Theodicy in the Old Testament, ed. James Crenshaw (Philadelphia: Fortress Press, 1983), pp. 57-87, que el AT tiene una noción de hecho y consecuencia que funciona como un proceso automático sin referencia a Dios. Así el que la muerte trabaje a su modo no necesita ser vinculado en ningún modo directo con el juicio de Dios. Positivamente, Koch, The Prophets (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 56-62, ha expresado la misma "fuerza" en justicia y rectitud.

Dios puede y, de hecho, redime a quienes confían en El. Vemos de nuevo el tema de la justicia de Dios contrastada con la ineficacia del poder humano como en Sal. 143:1-2. El autor está seguro porque, asegura, "Dios me recibirá (laqah)". La traducción recibirá es débil porque el verbo es más fuerte, el mismo verbo usado en Gen. 5:24; 2R 2:3,5,9. El mismo verbo es usado en el verso 17, quizás en contraste intencional: "Dios me tomará...(el rico) no se llevará nada". Dios "lleva" para salvar. Los ricos no pueden "llevar" porque no tienen ningún poder sobre la vida.

Este salmo es claramente asimétrico. Considerando que la realidad negativa de los ricos está sujeta a análisis y explicación, la afirmación positiva del verso 15 queda sin adornos. No se necesita decir más. Dios, agente de libertad y sorpresa, desmiente todas las convenciones acostumbradas. Eso solo puede ser anunciado, no argüido o probado. Esta afirmación acerca de Dios cambia todo. Si se sacara a Dios de la temática, las cosas quedarían abiertas y no resueltas pero Dios es el factor clave, situado en el centro del salmo. Esto que constituye la sabiduría es lo que resuelve el enigma, lo que hace soportable el cáos moral.

4. Nuestra entrada en este salmo puede girar en torno a reconocer lo siguiente:

a)Lo que pretende ser una lectura objetiva de la realidad es de hecho una polémica partidaria. Así es como elabora la verdad la Biblia: por un compromiso conflictivo. Este autor afirma la verdad contra la clase dominante.[115]

b)Se asevera que Dios avala este argumento partidario. Por toda su urbanidad, la tradición sapiencial entendió la peculiar alianza de Dios con el pobre (Pr.17:5). La creación está influída en esta dirección. Es ideología pura el negar a Dios este compromiso especial.

c)El salmo 49 puede surgir de un compromiso particular pero ahora nos sirve para un análisis más sistemático. Como en los

[115] Este crítico punto de vista de la riqueza está en claro contraste con la perspectiva del salmo 112. En ese salmo (v. 3) "ricos y riqueza" son paralelos a rectitud. Obviamente ese salmo refleja un "mundo de vida" muy diferente: el de plenamente orientado que no da indicio alguno de conciencia autocrítica.

profetas, el caso presentado contra los ricos tiene que ver no solo con personas codiciosas sino también con medios institucionales e ideológicos de autoservicio. Leer el salmo simplemente como una afirmación contra actos individuales de individuos es perder la fuerza del argumento.

d) En el consumismo capitalista de nuestra sociedad este poema es importante. Tenemos que matizar muchas cosas. En nuestra afluencia es difícil no dar valor a las cosas que los ricos valoran. El salmo invita a una amplia mirada que proporcione una norma para la crítica. Pero ésta no es simplemente un análisis de un proceso "natural". Es una afirmación evangélica del poder de Dios que busca una nueva vida precisamente para los marginados del sistema presente. Esa es la súplica del verso 15. La sabiduría tiene que ver con la manera económica en que trabaja el poder. Discierne en medio del proceso económico un factor que pueden no notar los observadorres acríticos. La palabra confiar bataj se usa solo una vez, negativamente (v.6). El salmo investiga la fuente de la confianza fundamental. La confianza tiene que ver con la realidad económica y con el compromiso religioso (cf. Mt. 6:21).[116] Se debe elegir aquello que una las dos cosas. No se puede evadir el asunto espiritualizando el evangelio.(cf. Mc 10:24; Lc 18:9; 1Tm 6:17) La parábola de Lucas 18:9-14 se dirige a los de falsa confianza a quienes Dios no "salvará" a la hora de la muerte. Como a los que terminan "rezando para sí mismos" (Lc 18:11).[117]

Salmo 90

El salmo 90 es uno de los salmos más magisteriales. Su atribución a Moisés no es pista para la autoría pero puede invitarnos a

[116] El uso de la palabra confianza acerca este asunto a la exposición que hace Lutero del primer mandamiento: "Sea lo que fuere aquello de lo que tu corazón cuelga y en lo que descansa, eso propiamente es tu Dios". La conexión entre confianza en Dios y economía explotativa es un aprendizaje que debe aún pretenderse en la teología bíblica, aunque Marx ofrece sugerencias importantes sobre esta vinculación.

[117] Este salmo podría dar entrada a un estudio de los datos bíblicos relativos a la salud y pobreza y a las realidades sistemáticas tras ellas. Pueden encontrarse puntos convenientes de acceso a tal estudio en Martin Hengel, Property and Riches in the Early Church (Philadelphia: Fortress Press, 1974), y Ronald J. Sider, Rich Christians in an Age of Hunger (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978).

conjurar una situación. No existe base alguna en la tradición pero sugiero que se lea el salmo como si Moisés estuviera ahora en Pisgá (Dt 34) Ha llegado hasta el final. De pie mira la tierra prometida a la que se ha encaminado toda su vida (cf. Hb. 11:23-28). Ahora cae en la cuenta que no entrará allí. Abraza esa dolorosa realidad de que su pretensión de toda la vida de fidelidad se parará en seco en su disfrute. Se somete a esa realidad que viene de Dios, pero eso no detiene su anhelo.

1. El punto toral del texto, sugiero, es la meta de un "corazón sabio" (v. 12). Esta es la idea principal de la oración. Los primeros 12 versos son un sondeo de la verdadera situación del autor con Dios. El salmo afirma que la meta de la verdadera oración, de la piedad y de la espiritualidad es finalmente tener un "corazón prudente"

Obviamente un corazón sabio no se refiere al conocimiento, a la habilidad, a la técnica o a la capacidad para controlar. En cambio, parece significar la capacidad para someterse, renunciar y reconocer la decisiva intrusión de Dios en la propia vida. La sabiduría significa apropiarse de lo que la mejor tradición sapiencial en Israel podría enseñar: por un lado, que las cosas están conectadas por caminos inescrutables y no serán frustradas; y por otro, en la estructura de esa interconexión, las personas humanas tienen gran poder, libertad y responsabilidad Sobre esta frase podemos traer el admitir las expectativas de los maestros sapienciales (cf. Pv. 10:13; Qo. 1:17; 2:3) En relación con Moisés, nótese la frase sacerdotal en Ex. 31:6;35:35;36:2. La frase es "corazón sabio" que en estos textos sacerdotales la RSV traduce como "habilidad". Pero el texto se refiere claramente a algo más que a la habilidad técnica de un artesano. Se refiere a una disposiciión que es responsable y congruente con los propósitos de Yahvéh. Así "corazón prudente" significa discernimiento de los propósitos de Yahvéh.

2. La primera parte del salmo 90 (vv. 1-2) es una reflexión meditativa sobre las realidades que pueden tener por resultado una disposición de confianza, obediencia y sumisión.

a)Los versos 1-2 establecen los parámetros de fe. El salmo hace un principio abrupto y fuerte con una invocación algo atrevida,

"Señor". Nada de finezas o intimidad sino simplemente un reconocimiento frontal. Es instructivo el que este término sea una palabra genérica para soberano, adón. Solo hasta el verso 13 se usa el nombre histórico de Yahvéh y entonces es usado solo una vez en todo el salmo. Se usa solo cuando el salmo se convierte en lamento. Aquí basta establecer la soberanía como contexto para todo lo que sigue. Quizá esa expresión sumisa es la primera señal de un corazón verdaderamente sabio. El salmo anuncia al principio y persevera en la confesión de como el foco de todo lo que sigue.

b) El primer reconocimiento hecho es que Yahvéh es el hogar del autor, su guarida, protección, refugio, lugar de pertenencia (cf. Sal. 91-9; Dt. 33-27). Esta es una afirmación extraordinaria, de importancia extraordinaria. Califica todo lo que sigue. Primero, afirma que el autor no está sin hogar.[118] Existe un centro para prevenir la fragmentación. Hay una pertenencia para evitar el aislamiento. Segundo, afirma que el escritor no necesita, ni puede, moldear su propio lugar de pertenencia. Es un don. Dios es ciertamente el indudable "hacedor del hogar" que nos permite estar a gusto sin ansiedad (cf. Mt. 6:25-34). El hogar real es siempre don, nunca tarea. Tercero, notemos que no es una referencia a lugar sino a persona. No se dice que Yahvéh proporcione o construya una casa, en el sentido de templo, ciudad o tierra. Pero Yahvéh es casa. La sed de lugar se resuelve en el don de comunión. Moisés, carente de tierra, puede celebrar tal lugar en una relación.

La confianza de esta primera afirmación primordial. Por tanto yo no comparto la sombría y trágica lectura del salmo ofrecida por von Rad.[119] Puede haber melancolía, aun desilusión, pero el salmo

[118] Hago aquí uso intencional de la construcción de Peter Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, The Homeless Mind (New York: Random House, 1973). Aunque ellos pretenden tratar el problema de la modernidad, sugiero que el problema religioso de los sin casa es antiguo, y este salmo pretende detenerlo. Water Harrelson, "A Meditation on the Wrath of God: Psalm 90", en Scripture in History and Theology, ed. Arthur L. Merrill and Thomas W. Overholt (Pittsburgh: Pickwick Press, 1977), pp. 181-191, ha discernido una ambigüedad deliberada en el "escondite", pero Harrelson también ve que el salmo llega a un positivo juicio.

[119] Von Rad, "Psalm 90", en God at Work in Israel (Nashville: Abingdon Press, 1980), pp. 210-23.

90 es una meditación no tanto sobre la futilidad y la muerte como sobre el poder de Dios aun frente a la realidad humana.

c)Los versos 3-11 son una reflexión sobre la limitación y transitoriedad de la vida humana. El escritor es conciente de que la creatura humana es una "creatura de polvo", destinada al polvo (v. 3) La humana creatura es como la hierba que se marchita y se seca (vv. 5-6)[120] Las dos metáforas de polvo y hierba y sirven para caracterizar la verdadera relación entre Dios y el autor.

La realidad de desorientación se intensifica con la referencia a la "cólera, ira" (v. 7), "iniquidades, pecados" (v.8), "ira" (v. 9), "cólera, ira" (v. 11) El autor de este salmo tiene un sentido de falta profunda, y se relaciona la culpa con la brevedad y fragilidad de la vida. En ese sentido, el autor puede conceder que los problemas en la vida tienen su raíz no en la inescrutable mano de Yahvéh *sino precisamente como castigo del pecado. La aseveración se* acerca a las suposiciones de simple retribución de algunos maestros de sabiduría. No hay ninguna insinuación de que tal juicio no sea justo e imparcial. Pero visto así, aun la transitoriedad de la vida no es trágica. Tiene sentido en términos de pecado. El salmo marca una distancia considerable entre el Eclesiastés y tal resignación.

d) La sección intermedia de los versos 3-11 contiene dos temas de transitoriedad y culpa en una rara tensión. Es Israel trabajando en su peculiar sentido de culpa en relación con un reconocimiento más general de finitud y en el salmo no se resuelve la tensión. No se dice que la finitud es resultado del pecado. Se dejan simplemente allí los dos motivos. Es una yuxtaposición extraña e interesante.

Pero la tensión más contundente es la yuxtaposición de los versos 1-2, 12, y 3-11. Los versos 3-11 sugieren negatividad y resignación, pero son contrariados por los versos 1-2. El autor no sugiere que la garantía, "en todas las generaciones" "desde siempre hasta siempre" (vv. 1-2), haya sido anulada por los versos 3-11. El autor mantiene la súplica inicial. La duradera constancia de

[120] Harrison trata estas metáforas en términos de juicio. Sin embargo, a mí me parece que las metáforas en estos versos se mueven en una diferente dirección de finitud porque el vocabulario de ira enmudece hasta versos posteriores.

Yahvéh como casa es la realidad religiosa esencial del salmo, y la parte media no disminuye esa realidad.

Sugiero que el "corazón de sabiduría" en el verso 12 no es simplemente el de alguien que es realista acerca de la transitoriedad humana y de la culpa sino el de alguien que sabe que existe "sentimiento de hogar" en el gobierno de Dios. Ese es el carácter esencial y la señal definicional de la situación humana. Una tal lectura de la realidad va contra la evidencia, aun contra la evidencia ofrecida en el salmo mismo. Un "corazón de sabiduría" que no es capturado por la evidencia, que no se impresiona excesivamente por los datos al alcance sino aquel que presta atención a la persistente realidad del señorío de Yahvéh.

3.Si el verso 12 es el pivote, como supongo, entonces es notable que en el resto del salmo (vv. 13-17) somos invitados a una retórica muy diferente. El sentido de "como en casa" que es la señal de un corazón prudente podría llevar a la serenidad, calma, estabilidad. Y de allí a una especie de resignación cansada.

Pero es característico de la fe de los salmos el no impulsar a esto. Porque estos versos finales son una queja vigorosa. Es como estar contento de estar en casa pero luego anunciar inmediatamente que la casa no es adecuada y que es necesaria una seria transformación de las cosas. Se podría fácilmente considerar estos versos de queja como añadidura posterior, como no integrados al salmo; así no tendríamos ningún problema con la incongruencia.

Pero la incongruencia puede proporcionarnos clave toral para el salmo. Es esta: el confiar en Dios no lleva a la aceptación pasiva, sino a un impulso vigoroso de los asuntos, a una insistencia en la transformación que puede ser operada solo por Dios. Sin embargo en medio de la desorientación esta fe persistente lucha por la novedad. La confianza en Yahvéh conduce a una insistencia celosa en el cambio y éste es forjado a través de un lamento.

a)Las primeras palabras del verso 13 son lamento o queja. La característica retórica más interesante es el intenso imperativo, "regresa" (shub). Es la misma palabra usada por Yahvéh en el verso 3. Yahvéh devuelve al polvo a la humanidad. Ahora Yahvéh

es convocado a dar un giro. Es trabajo de Yahvéh el convertir la miseria en gozo. La siguiente palabra "ten piedad"(naham) es la usada en Is. 40:1 para el término del exilio. Este lenguaje busca un acto transformante de Yahvéh y no duda que se le pueda conceder

b) Las características ordinarias de un lamento están presentes en estos verbos que buscan urgir a Dios una intervención decisiva. Yahvéh es invocado por su nombre. Y luego los versos están dominados por una serie de imperativos:

satisfaz/devuélvenos en gozo
que veamos/que tu favor
establece/establece

Lo que es notable es que estos seis imperativos desafían la perspectiva de los versos 1-12, que suponen que Dios es eterno y la humanidad transitoria, y que nada puede cambiar esa situación. La oración es un acto de valentía que rehusa establecerse en ese esquema de cosas e insiste en que se haga algo drástico acerca de ello.

Los nombres más reveladores agregados a estos verbos son "amor firme" (jésed), y "favor"(naíam). El primero de estos es una exigencia de intenso compromiso testamentario. El autor rehusa establecer la distancia, de los versos 1-12 e insiste en que Yahvéh se involucre con Israel en el asunto. Por el uso de "amor firme", Yahvéh es sacado del desprendimiento un tanto seguro de los versos precedentes y de la historia peligrosa de Israel (o de Moisés). La segunda palabra, favor, es una palabra un tanto peculiar como para usarse aquí. No es, como podría sugerir su traducción, "favor", un paralelo cercano a jésed. Tiene más bien una dimensión estética que sugiere amabilidad serena, como podría encontrarse en el templo (Sal. 27:4). La palabra se usa especialmente en contextos sapienciales (Pr. 3:17;15:26;16:24) en el sentido de simpatía. Así, los dos términos juntos, jésed y naíam tienen un rango desde lenguaje testamentario apasionado hasta preocupación sapiencial por agradar. Es una oración que suplica sea superada la palidez de los versos 3-11, con plena confianza de que Yahvéh pueda hacer eso, y que solo El es capaz.

En el clímax del verso 17, tenemos de nuevo la poderosa palabra "Señor" (adón) que corre parejas con el abrupto punto inicial del salmo. El nombre de Dios, pues, al principio y al final es (adón), Señor, y en medio con el lamento, "Yahvéh." La repetición de Señor al principio y al fin es cualificada por el término testamentario, "nuestro Dios," de manera que el Soberano ahora está con nosotros y para nosotros, y no es libre de disfrutar de su eternidad, indiferente a nuestro bienestar. El salmo se mueve desde un Dios que está fuera de la circunstancia humana hasta un Dios comprometido ahora en nuestro caminar.

El lenguaje temporal usado aquí combina bien con el cambio al lenguaje testamentario. En los versos 1-la referencia de tiempo para Dios, en contraste con el de la humanidad, es "de generación en generación [RSV,"en todas las generaciones"], por los siglos de los siglos". Pero en los versos 15-16 las referencias temporales son más modestas, específicas, concretas y limitadas probablemente en contraste deliberado con los versos 1-2. En el verso 15 la demanda de tiempo no es por generaciones o siglos; es solo de días y años y se piden tantas veces de bendición como ha habido de maldición. En el verso 16, existe una esperanza para las generaciones, pero la súplica exacta es mucho menos que "de generación en generación", y pide solo por una generación más. El escritor no demanda la gran promesa doxológica y encuentra irrelevante eso a menos que la promesa sea específicamente verdadera para esta gente en estas circunstancias. La eternidad de Dios es impulsada hacia una concreción cotidiana. El cambio en tiempo corresponde a la introducción de jésed como la preocupación inmediata del autor.

Finalmente, el escritor usa dos veces la frase, "trabajo de nuestras manos". No hubiéramos esperado que el salmo terminara con esto. Ciertamente el salmo parecería ser un rechazo de tal preocupación. Ciertamente Yahvéh tiene trabajos de sus manos a escala cósmica (cf. Sal. 8:3;19:1). Pero frente al poder de Yahvéh este salmo termina con una apasionada, quizá compasiva, súplica del"material" de nuestro lado. La frase seguramente se refiere a los bienes y logros humanos. Israel sabe que Dios puede bendecir el trabajo de nuestras manos (Dt. 16:15;24:19). Pero Israel también sabe que Dios puede ser vejado por tal equipo (Dt. 31:29)

porque el trabajo de nuestras manos puede ser idolátrico. (Sal. 115:4;135:15). No obstante, la petición terminal aquí no es la del que cede al poder majestuoso de Dios (como se podría esperar con un "corazón sapiencial") sino la de querer que a esta yerba que languidece se le dé durabilidad. Esta última petición, junto con todo el lamento, parece volar contra los clamores de la primera parte del salmo.

Ahora se puede argüir que este es un acto de compasión, de terca desconfianza frente a la realidad teológica. Pero se puede también argüir que la majestad de Dios (vv. 1-2) traducida en fidelidad (v.14) es la que da lugar a la esperanza (vv. 14-17). Esta secuencia de majestad...fidelidad...esperanza significa que la última petición no es un acto de desconfianza sino precisamente de fidelidad. La petición es el natural fluir de la majestad divina cuando esa majestad es expresada como fidelidad testamentaria. Si no fuera expresada así, la esperanza sería un acto de autonomía premeditada. Pero cuando la majestad de Dios se convierte en fidelidad testamentaria invita a esta clase de petición esperanzada. La oración "espera" que Dios se movilice para la larga valoración de la realidad humana.

Podría suceder que esa tal oración en tiempo de desorientación se convirtiera en decepción y negación. Pienso que no. El autor ha mirado todo eso honradamente de frente (vv. 3-11). El autor ha concluído que nuestra situación no se definió finalmente por el polvo y la hierba sino por alguien que nos hace sentir en casa salvos. Esa seguridad causa y permite una oración insistente e incansable contra "la Fosa", que insiste en una nueva vida, no de manos vacías. La entrega testamentaria de la soberanía divina es lo que permite la aserción humana que en otros contextos podría aparecer como presunción Prometeica. Pero aquí es una respuesta de fe a Dios. En medio de la realidad el tú de Dios invita al Israel orante a avanzar en la esperanza.

Salmo 73

Venimos ahora al que puede ser el más notable y satisfactorio de todos los salmos. Lo tratamos al final de los salmos de des-

orientación porque en la carrera de fe parece ser la última palabra sobre desorientación en el preciso momento en que expresa la primera palabra de la nueva orientación. El proceso mismo del salmo muestra los pasos dados en la fe hacia dentro, a través y hacia fuera de la desorientación, hacia una nueva orientación que está marcada por una gozosa confianza. Se pueden trazar los pasos formalmente como lo haremos. Pero no deberíamos dejar de notar que este salmo es un acto de fe. Es un poderoso compromiso con Dios, una batalla contra Dios y una asombrosa comunión con Dios. Los factores formales no deben distraernos de la fuerza teológica de la experiencia aquí disponible.

1. El verso 1 establece la premisa del salmo. Este verso es el que ocasiona que veamos este como un salmo sapiencial. Sin embargo, un tal juicio no está sin problemas. Característicamente la sabiduría trata con moral coherencia, responsabilidad y misterio. Y aunque estos motivos están presentes, no destacan. Más bien esta es una afirmación intensamente religiosa, que devela una rica interioridad de fe que los maestros sapienciales característicamente no investigan. Existe una especie de profundidad y sensibilidad no asociada ordinariamente con la sabiduría. Aunque la presentación del problema puede ser "teodicea", el curso del argumento y la resolución están en términos distintos de los sapienciales. Hacia el final del salmo, el tema de la teodicea es tratado por una dinámica que va desde las cuestiones de equidad hasta la fuerza de comunión.

Gran parte gira sobre cómo traducir la primera frase. Convencionalmente se traduce "Dios es bueno para los rectos" pero esa es una lectura que debe cambiar el texto. El hebreo tiene tob lisrael, "bueno para Israel". La lectura cambiada tiene tob lisar el. La división de la palabra anula la referencia a Israel y la trata como dos palabras, "rectos/Dios". El cambio textual se recomienda por la formación de un atractivo paralelo con la segunda frase, "bueno para los puros de corazón". Si se hace este cambio entonces la fórmula suena bastante como enseñanza sapiencial porque hace una afirmación general sin referencia a la comunidad histórica de Israel. Una tal lectura , establecida hace mucho, puede ser justificadamente pretendida.

Lo que se arguye contra tal lectura es que el texto tiene "bueno para Israel"[121] Obviamente se cuestiona algo más que la gramática. El cambio de "Israel" a "recto" cambia el mundo religioso en el que hacemos nuestra interpretación.[122] En esta exposición insistiré en que quien ora aquí es un israelita que ora como solo puede orar un hijo de los mandamientos.[123] En términos generales este salmo trata el asunto de la teodicea pero es una manera israelita de plantear el problema, y ciertamente la solución es una solución israelita. La pregunta y la respuesta de teodicea están planteadas en el contexto de la tradición, en la autoridad de toráh, en la promesa hecha a este pueblo.

El verso 1 sienta la premisa para el salmo que es también su conclusión. Pero una afirmación es diferente como conclusión y como premisa. Cuando es premisa, puede ser tomada como pre-herida, pre-duda, pre-angustia. Es pues una afirmación optimista de candidez, pero como conclusión, la afirmación está del otro lado de la herida, duda y angustia. Aunque las palabras puedan ser las mismas, llevan ahora diferente peso. Ahora han sido expresadas las palabras de resentimiento no expresadas antes. Ahora los impensables pensamientos de hostilidad han sido pensados. Este autor se ha sorprendido de hallar que la verdad de la tradición emerge en forma fresca. Es como si el escritor estuviera diciendo, "Vengan, les mostraré cómo he aprendido a hacer esta afirmación de fe en un mundo adulto de herida, envidia e inequidad". El salmo 73 es un asalto a cualquier fe ingenua. Llega tortuosamente a una segunda y conciente ingenuidad.[124]

[121] Dahood retiene el texto hebreo pero trata a "Israel" como vocativo más que como complemento indirecto.

[122] Ernst Würtwein, "Erwägungen zu Psalm 73", en Wort und Existenz (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), p. 167, ha indicado muy claramente de qué se trata. Dice: el que cambia la lectura (a) actúa fuera de un Dios generoso que elige irracionalmente, un Dios retributivo racional; (b) actúa fuera de la comunidad de Israel con su historia de milagro inmerecido, individuos que ganan buenos resultados de sus cualificaciones; (c) actúa fuera de la gracia que cree, recompensa que debe mostrarse; y (d) actúa fuera de una vida que ordena que los laicos reclamen un valor incuestionado, una voluntad libre que espera una recompensa por una actuación.

[123] Esa es por supuesto la hipótesis de Martin Buber, Right and Wrong (London: SCM Press, 1952), pp. 34-52.

[124] El lenguaje de "segunda ingenuidad" es especialmente el de Paul Ricoeur; cf. Semeia 4 (1975):7, 19.

La exclamación inicial, "seguramente" (aj) es la misma que en el salmo 49:15. En ambos casos es una expresión que va contra el presunto conocimiento. El salmo propone una contraopinión a lo que debe haber sido un nuevo acuerdo organizado contra la tradición. Es como si otros (junto con el escritor) estuvieran a punto de desistir de las exigencias israelitas de fe porque la evidencia mostrara que no valían la pena.[125] Este escritor trata el caso con pasión a fin de que las antiguas exigencias de fidelidad de Yahvéh sean exigencias de vitalidad que tengan valor en el fatigado mundo del cinismo. Este escritor no está contento con reafirmar las antiguas exigencias sino que provee de experiencia para sustanciar las exigencias de nuevo. Desde luego el Israel para quien Dios es Dios no es un Israel despreocupado e indiferente. Es el "puro de corazón" en la comunidad de la alianza que toma en serio las prácticas rituales. (cf. Sal.24: 4). Esta promesa del verso 1 es para aquellos que participan genuinamente. Los puros de corazón verán a Dios (Mt. 5:8). Nadie más verá a Dios. Este salmo se refiere a la verdad de ver a Dios, cómo sucede y qué se logra por ello en Israel.

2. Los versos 2-16 son una afirmación del problema planteado por este salmista. El "pero en cuanto a mí" al principio de la unidad parece sugerir que las presuposiciones establecidas de Israel (afirmadas en v. 1) son problemáticas para este escritor. La experiencia personal del escritor no encaja bien con las exigencias de la tradición, de modo que el escritor quiere hacer una afirmación totalmente personal. Restrospectivamente, estos versos son como una confesión de pecado. La confesión es hecha en los versos 2-3: "Yo estaba celoso". Luego se nos dice el fundamento de esos celos que son esencialmente un acto contra la soberanía divina.

Los versos 4-11 están dominados por "ellos", los acaudalados, cínicos, acomodados. que parecen prosperar. Su diaria existencia parece afirmar o que Dios es bueno para los (hebr) que no cumplen la alianza o no honran la torah, o que su existencia afirma que Dios es irrelevante. En ambos casos, la exigencia especial de Israel está altamente cuestionada. "Ellos" son descritos en gran de-

[125] Michael Fishbane, Text and Texture (New York: Schocken, 1979), pp. 79-83, tiene una perceptiva afirmación de la erosión entre las generaciones en aceptar la historia de fe de la generación anterior.

talle indicando no solo que el escritor es un cuidadoso observador sino que ha estado intensa, casi obsesivamente, fascinado por el tema. Son gentes que emprenden fáciles, felices viajes a la playa y vuelven a casa tostados por el sol (v. 4). No tienen problemas y parecen no tener retraso alguno con la "moralidad de la clase media" o atención para con los "menos afortunados". Están excesivamente bien alimentados, y sus cuerpos están bien cuidados. Se empeñan en el cuidado de sí y en el amor a sí mismos hasta el punto de la autoindulgencia. Viven para sí, y evocan resentimiento de los que han sido educados apasionadamente en la preocupación por el prójimo, que están exhaustos y quizá "quemados".

El escritor hace una atinada crítica económica. La gente que vive así no es desinteresada. No son acomodados por pura buena suerte. Tal riqueza y comodidad, arguye el salmista, está basada en la violencia (v.6) y la opresión (v.8) Son hábiles y expertos en el propio interés y no se avergüenzan de ello. Es gente genuinamente autónoma que mira por sí misma (v. 11). El salmista está perturbado por la conclusión obvia: ¡eso funciona!

Luego, en los versos 12-16, el salmo lleva la fascinación hasta la tensión con la tradición. Los versos 3-11 carecen de referencia a la tradición, pura descripción. Pero ahora debemos echar otra mirada. En el verso 12 el escritor emite un veredicto: "Mira, esos son los malvados". Esto, sugiero, no debe tomarse como una condena porque eso sería alejarlos. El escritor no está listo para alejarlos. Más bien la etiqueta "malvados" es simplemente una identificación social. Estos son quienes mi tradición me había dicho que sufrirían. Conforme a la tradición ellos viven de manera que caerá sobre ellos la aflicción. Y no cae. Así los "malvados" empiezan a ver esa como una alternativa a seguir lo cual hace que la tradición israelita parezca terriblemente pueblerina y no "con eso".

Luego el escritor habla de una súbita conciencia dudosa en la fosa de su estómago. La partícula inicial en el verso 13 se pierde en la traducción. Es "seguramente"(aj) la misma que en el verso 1. El escritor, usando este lenguaje disruptivo, se pregunta si la tradición de responsabilidad moral de Israel no tiene sentido: es inútil mantener un corazón limpio. Con un adjetivo diferente el salmo regresa a la proposición inicial del verso 1. Dios "es bueno

para los puros de corazón". Pero ahora el salmista sospecha que un corazón puro es inútil. Al escritor lo seduce un camino "superior" en el mundo, un camino no juzgado por la fidelidad sino por el pragmatismo. Claramente funciona la vía alternativa. Sin duda, funciona mejor que la vía de Israel. ¿Cómo puede ser mala si produce tales resultados felices?

En los versos 15-16 comienza la aurora cuando el escritor "se vuelve a sí"(Lc 15:17). El punto que no se traga es este: "¿Qué pensarán los hijos?""¿Así quiero que me vean ellos?""Yo habría violado la confianza que ha puesto en mí la generación ventura." Nótese bien que el momento equilibrador no le llega a una persona aislada, aunque sea recta, sino que le llega a un miembro de la comunidad que debe actuar responsablemente hacia esa comunidad. La referencia a la comunidad de esperanza aclara que "ellos" no son lo que yo. Así, aunque "ellos" sean atractivos yo no puedo vivir igual. Quizá se dice con cierta añoranza y desilusión. No se establece la cuestión plenamente. El escritor tiene aún decisiones que tomar pero crece su incomodidad. Hay una prontitud para el movimiento.

3. Ese movimiento ocurre en el verso 17, centro del problema. El verso es breve. Quisiéramos saber más pero nos dan solo una pista. El escritor fue atraído "hasta". El "hasta" es un tiempo decisivo, un cambio de perspectiva. Se trabajó una nueva orientación; tuvo lugar un reenfoque de la realidad en "el santuario de Dios". El lugar santo ofreció otra mirada y liberó al escritor de la evidencia hipnotizadora tan a la mano. En algún modo -quizá litúrgico- la realidad de la santidad de Dios hizo que el escritor percibiera la alternativa tentadora. Ahora le echa una larga mirada y ve el destino"de ellos". Este momento es de total inversión. Ahora el salmo continúa pero en una dirección totalmente diferente. Hasta ahora toda la narrativa ha sido confinada a la interacción horizontal entre "Yo y "Ellos".

4. En los versos 18-28 vemos una fe reenfocada que aparece en completo contraste con los versos 2-16. Primero tenemos un rechazo de la seductora alternativa (vv. 18-20) y luego una exploración de lo que significa una fe real.

a) El rechazo de la tentadora alternativa (vv. 18-20) ha empezado no obstante con otro "verdaderamente" (aj), el tercer uso semejante en el salmo (cf. vv. 1,13). Ahora es claro. Esta gente autoindulgente y autónoma tiene un final próximo que es áspero e inevitable. Habían pensado que podrían decidir su propio destino pero como en el salmo 49 tal posición social no otorga una voz especial en el propio futuro. El autor pues reitera las mejores exigencias de la tradición moral de Israel: una tal vida no funcionará. (Nótese que el argumento es sin embargo pragmático) La desorientación del escritor no es tan profunda o masiva que no haya ya una coherencia moral. La vida permanece aún, y el resultado para los que niegan la forma resistente de la vida son los lugares resbalosos, la ruina, la destrucción, el terror y el sueño irreal. Así es de hecho, ahora, la vida. Así no viviremos en oposición con las exigencias de Dios porque tal vida no puede durar. La realidad de Dios muestra la futilidad de tal esfuerzo autónomo.

b)Los versos 21-22 son un momento reflexivo doloroso que corresponden al verso 15. El autor ve retrospectivamente cuán boba era la fascinación. Reconoce que en esta fascinación él ha violado la única relación que realmente tiene valor. Los versos son una expresión de pesar porque esta estúpida infatuación con el camino de otro amenazaba la única relación real que él conoce. Cuán plenamente insensible como si él pudiera finalmente ignorar esta relación con Dios que define todas las cosas (cf. Is. 1:2).[126]

c) Pero el salmo no persiste en el remordimiento. En los versos 23-28 llegamos al tipo de fe intensa que conduce a la confiada conclusión del verso 1. El autoanuncio, "pero Yo", es precisamente paralelo al del verso 2. Allí es apartado de la comunidad de tradición. Eso es, el "Yo" del verso 2 quiere apartarse del camino de la comunidad. La simetría de "Pero Yo" en el verso 2 y "Pero Yo" en el verso 23 traza la dinámica de esta vida con Dios. Y esta está precedida por un paralelo "seguramente" (aj) en los versos 1, 18 que proporcionan el punto intelectual, religioso y moral de

[126] Es interesante notar la metáfora de "bestias" aquí en relación a la misma metáfora en Sal. 49, 12,20. Allí se refiere a la riqueza cínica que morirá deshonrada y descuidada "como una bestia". Aquí es una confesión del mismo que habla reconociendo que él era tan irresponsable como una bestia.

discontinuidad que había sido asumido hasta este momento. Así el salmo narra dos puntos de corte. El primero es "seguramente" (v.1) y "pero yo" (v. 2) que rompe con la premisa del verso 1. El segundo es el "seguramente" (v. 18) y el "pero yo" (v. 23) que rompe con la fascinación destructiva.

El "pero yo" en el verso 23 es un momento de notable fuerza reveladora. En ese instante el escritor discierne lo que es más fundacionalmente verdadero: "Yo estoy continuamente contigo" Pero esta no es una afirmación de resolución o fidelidad. La sustancia de esa súplica se da en los versos 23b-24a. El fundamento para "yo estoy contigo" es en ti. Después de la tentación de este salmo, la expresión redentora es tú. "Tú sostienes mi mano derecha. Tú me guías." El autor es receptor, no agente. La vida con Dios es don, no tarea. La confesión contrasta con el cínico rechazo de Dios en el verso 11. El descaro celebrado aquí es como una fórmula de entronización (Is. 41:10,13; 42:6; 45:1). Se relaciona la fuerza real con la mano de Dios que agarra, que sostiene, punto usado cristológicamente en el credo de los apóstoles: "Está sentado a la derecha del Padre".

La afirmación final del verso 24 es más enigmática. El "después" (ajar) del fiel es contrastado con el "después" (ajarit; RSV, "fin") del (goyim) en el verso 17. Su final es la ruina, la destrucción, el terror. El final contrastante del autor es la gloria y el honor. El verbo "recibir" de nuevo es laqaj, "tomar", el mismo verbo fuerte que hemos visto en Sal. 49:15. El lenguaje debe seguir siendo metafórico. Algunos comentaristas interpretan esto como una alusión a la vida después de la muerte pero esa es una lectura altamente especulativa que parece caer fuera del alcance de este salmo. Basta con ver que el destino del fiel es el bienestar desde Dios y con Dios. Este verso es consistente con la tradición del Catecismo de Westminster que el "objetivo principal" de uno es "glorificar a Dios y gozarlo eternamente". Esto es exactamente lo que está sucediendo aquí.

d) Los versos.25-26 son un reflexivo dar vueltas desde la afirmación de los versos 23-24. El autor tiene ahora un compromiso clarificado. Después del capricho e inventiva de los versos 2-16 el autor ha "llegado a sentar cabeza". Ahora entiende y confiesa que

no existe otra fuente de vida (cf. J 6:68). No existe nadie en los cielos (ningún otro dios), nadie sobre la tierra (ninguna alternativa atractiva) que tenga poder. Esta, solo esta, es su satisfacción genuina. Nótese que aquí no hay nada de fuerza moral. Ahora ve a Yahvéh como a su mejor amigo,[127] el único que obra "amistad" (v. 1).[128] Y, como no existe ninguna otra ayuda fuera de sí mismo, así el verso 26 niega los recursos propios como un modo de vida. El ha deseado la "porción" del autocomplaciente pero Yahvéh como porción (jéleq) es contrastado con el "lugar resbaloso" (jéleq) de los malvados que conduce a la ruina (v. 18;cf. 1S. 2:11-16; Mi. 2;1-2). La porción que es Yahvéh es segura y confiable (cf. Sal.16:5; 142:5), a diferencia de las porciones entre los malvados que terminan en desastre.[129]

e) En los versos 27-28 se saca una conclusión didáctica final. El "miren" al principio del verso 27 coincide con el "miren" en el verso 12. Hay un descubrimiento sobrecogedor que ahora se considera falso. Ahora se hace un segundo y crucial discernimiento. Los que se alejan de Dios perecen. La autonomía es una prostitución que no funciona.[130] Luego en el verso 28 tenemos un tercer "pero yo" (cf. vv. 2,23), con un desenfadado autoanuncio de cercanía. El salmista es ahora descaradamente un compañero de Yahvéh y sin apología. La cercanía (quéreb) del autor es contrastada con la distancia (rajoq) de los otros. Como la distancia condu-

[127] Sallie McFague, Metaphorical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp.177-92, tiene un muy sugerente análisis de la metáfora del "amigo".

[128] La palabra tob aparece al principio y al final del salmo (vv. 1,28) y puede ser traducida por la metáfora de "amistad". Cf. William L. Moran, "A Note on the Treaty Terminology of the Sefire Stelas", JNES 22(1963):173-76, y el material comparativo adicional por McCarthy de Ebla <Biblica 60 (1979): 247-53] , y Egipto [BASOR 245(1982):63-64].

[129] Sobre "porción", ver von Rad, "'Righteousness' and 'Life' in the Cultic Language of the Psalms", en The Problem of the Hexateuch and Other Essays, (New York: McGraw-Hill, 1966), pp. 259-66. En la noción "Yahvéh es mi porción", la necesidad de lugar es de nuevo resuelta en términos de una relación, precisamente como acabamos de ver en el salmo 90. Nótese von Rad, p. 257, sobre "traer cerca", el mismo verbo que en nuestro salmo, con referencia específica a la participación cúltica.

[130] Que la autonomía lleve a perecer (abad) es una visión muy antigua en la tradición de Israel, sobre lo cual ver Dt. 8, 11-20, con el mismo verbo.

ce a la muerte, así la cercanía lleva al "bien". El salmo 73 acaba con un sentido de bienestar. Quien se arriesgó ha descubierto cuán agradable es la protección de la compañía divina. Es sorprendente que solo aquí en el verso 28 se exprese finalmente el nombre de Yahvéh. Es como si hubiera sido retenido y no debiera sonar sino hasta el momento correcto, el momento de la resolución feliz y la fidelidad seria. Pronunciar el nombre antes de entonces sería una burla.

5. Claramente este es un lenguaje complicadamente labrado. Como ha notado Buber este salmo es una meditación sobre el corazón.[131] El término aparece seis veces:

a)el puro de corazón (v. 1)
b)el corazón rebosante de artimañas (v.7)
c)un corazón bien guardado como fútil (v. 13)
d)un corazón exacerbado (v. 21)
e)un corazón frustrado (v. 26)
f)un corazón fortalecido (v. 26)

El salmo impresiona en su notable penetración(insight) y candor. Es la narración de un corazón seducido y luego curado, un corazón aislado y luego restaurado a la comunidad. Proporciona pistas para dinámicas de entrar y salir de la desorientación. Uno llega allí con una honradez no calificada pero lo que la fe encuentra en el desorden es la memoria y la esperanza de Dios. No me inclino a leer el crucial encuentro (v. 17) como una experiencia mística.[132] Más bien el movimiento es disparado por un pensamiento de la generación venidera (v. 16) y su veredicto. Pero en el lugar santo (v. 17) es donde uno se libera de la ideología de autosuficiencia, afluencia y autonomía, lo suficiente como para reconocer que la realidad decisiva es una dinámica de parte de Dios fiel. La negación de Dios (v. 11) no cambia la realidad de Dios (v. 23) Este salmista ha llegado a una nueva orientación, a la decisión de mantener una lectura alterna de la realidad:

[131] Buber, pp. 37-38.

[132] Carroll Stuhlmueller, Psalms, vol. 2 (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1983), p. 11, se inclina a un discernimiento místico del tono del salmo.

Has convertido mi lamento en una danza;
me has quitado mi saco
y me has ceñido de alegría,
mi corazón por eso te salmodiará sin tregua.
Yahvéh, Dios mío, te alabaré por siempre. Salmo 30:11-12

CAPITULO 4

SALMOS DE NUEVA ORIENTACION

He tratado de mostrar que una dinámica importante de los salmos es el paso de una vida ordenada, confiable a una existencia que de alguna manera ha enloquecido. Los salmos dan expresión a esa nueva realidad de desorientación cuando todo en el cielo y en la tierra parece desvirtuado. Podemos creer que tales salmos no solo expresan lo que se ha experimentado ya. También expresan y producen la nueva situación de desorden de manera que pueda ser experimentada. Es decir, puede no ser plenamente experimentado, abrazado, reconocido a menos y hasta que es verbalizado. Hemos visto que la experiencia de desorientación se experimenta y expresa de muchas y diversas maneras. Estas diferentes maneras encarnan muy diversas lecturas teológicas de la realidad que no pueden ser explicadas por, comprendidas o reducidas a una sola formulación. Hemos dedicado la mayor parte de nuestro tiempo y espacio a esa realidad en los salmos porque es la parte del salterio más descuidada en el uso eclesial. En la presente situación religiosa puede ser la parte del salterio más útil porque vivimos en una sociedad de negación y encubrimiento, y estos salmos proporcionan un modo de curar la ingenuidad[1]. Puede también ser así porque vivimos en una sociedad en la que la desorientación es no solo personal sino también pública. El "dosel sagrado" está claramente en peligro, y ese riesgo debe ser tratado como un tema religioso.[2]

Pero obviamente el paso a la desorientación no es el único paso hecho en la fe de Israel o en la literatura de los salmos. Aunque el escritor pueda ocasionalmente ser dejado "en la Fosa" (como en Sal. 88) ese no es el caso característico. Con más frecuencia los salmos se detienen en la experiencia de traer el lenguaje a un se-

[1] En una variedad de trabajos, y más recientemente en The Broken Connection (New York: Simon and Schuster, 1980), Robert J. Lifton ha estudiado estos fenómenos en nuestra sociedad y ha hecho corriente la frase diagnóstica, "parálisis síquica".

[2] Ver Peter L. Berger, The Sacred Canopy (Garden City, N.Y.:Doubleday, 1967). Ese "dosel" es el que da credibilidad a los símbolos a través de los cuales se mediatiza la experiencia. Lifton ha sugerido que ahora tenemos una "brecha de símbolos". Esto es, nosotros no tenemos símbolos creíbles y suficientemente potentes para enfrentar las experiencias que están a nuestro alcance.

gundo y decisivo estadio, de la desorientación a una nueva desorientación. Esto es, los salmos regularmente atestiguan el asombroso don de la nueva vida precisamente cuando no se esperaba nada. Esa nueva orientación no es un regreso a la antigua y estable orientación, porque no hay ese volver atrás. Los salmistas saben que nunca podemos volver a casa de nuevo. Una vez que ha habido un intercambio de real franqueza, como sucede aquí entre Yahvéh e Israel, no hay retorno a la situación de prefranqueza.

Más bien, al escritor y a la comunidad de fe, los sorprende a menudo la gracia cuando emerge en la vida presente una nueva posibilidad inexplicable, no derivada ni extrapolada sino trabajada por el inescrutable poder y bondad divinos. Esa novedad no puede ser explicada, predicha o programada. No sabemos cómo acontece tal novedad, como no sabemos tampoco cómo surge un muerto a una vida nueva, cómo queda limpio un leproso o cómo puede ver un ciego (cf. Lc.7:22). No sabemos ni tampoco lo saben los autores de estos salmos. Puesto que Israel no puede explicar y rehusa especular, puede hacer lo que hace mejor. Puede relatar, narrar, recitar, testificar en admiración y gratitud, "perdido en asombro, amor y alabanza".

Westermann ha argüido que la forma plena de salmo de lamento es la pauta retórica básica en la fe de Israel[3]. Eso porque la forma plena constituye un todo dramático que pasa de la desgracia a la alegría. Es importante que la forma, como se entiende ordinariamente, incluya no solo un enunciado del problema. También incluye una afirmación de resolución, que culmina en alabanza y acción de gracias. En el primer ejemplo un acto de alabanza y acción de gracias es una afirmación acerca de un conflicto resuelto. Así las formas de alabanza y acción de gracias en este caso no son formas independientes sino parciales. Inicialmente toda afirmación semejante tiene como telón de fondo una situación de necesidad y conflicto. Es evidente que estos enunciados celebrativos de resolución luego se rompen y se convierten en formas indepen-

[3] Claus Westermann, Praise and Lament in the Psalms (Atlanta: John Knox Press, 1981), y The Psalms: Structure, Content and Message (Minneapolis: Augsburg, 1980). La estructura de la forma completa es el paso de súplica a alabanza, que comprende mucho de la espiritualidad israelita.

dientes de lenguaje que quedan en pie solas sin sus propios precursores retóricos. Esto es, podemos tener enunciados de nueva orientación que quedan libres, para los cuales Dios es acreditado gozosamente pero se nos ayudará a ver que tales afirmaciones de nueva orientación siempre tienen, en su trasfondo, afirmaciones de conflicto. La alabanza israelita característicamente brota de las profundidades, de la Fosa de la que nos sorprende que surja, pues la situación parecía sin solución. Esto es bastante fácil de ver en el salmo de agradecimiento, porque tal canto es a menudo un lamento recitado ahora desde el lado de la solución pero con el recordado conflicto aún totalmente visible.[4] No es tan fácil discernir con los himnos porque tienen una postura mucho más independiente. Y sin embargo, aun el himno, en su primera afirmación es un enunciado de victoria que aconteció en una situación que podría haber terminado en derrota pero no fue así. Así la victoria celebrada en el himno está relacionada con el conflicto resuelto del canto de acción de gracias.[5]

La interrupción de la forma de lamento, que pasa de la súplica a la alabanza es sin duda, un fenómeno literario pero no ilumina cómo recibimos la nueva experiencia de orientación. Simplemente da expresión a ella. La cuestión de cómo se da el paso no es un asunto literario sino teológico. Israel canta cantos de nueva orientación porque el Dios de Israel es el que escucha y responde expresiones de desorientación y resuelve experiencias de desorientación. Esta realidad evangélica debe ser apreciada plenamente por lo siguiente. Ninguna cantidad de formas, estructuras o hábitos literarios contarán para la nueva experiencia. Juntamente con el hábito literario que domina estos salmos viene la experiencia teológica de la voluntad y el poder de transformar la realidad. Todas estas oraciones y cantos demuestran la acción interventora de Dios para dar vida en un mundo donde la muerte parece tener el camino mejor y más fuerte. Los cantos no son sobre el resultado "natural" del

[4] Ver Brueggemann, "From Hurt to Joy, From Death to Life", 28 (1974):3-19. Daniel Via, Kerigma and Comedy (Philadelphia: Fortress Press 1975), ha explorado la misma estructura en la fe del NT. Es una noción útil, en tanto la "comedia" de esta fe no distraiga de la crucialidad y centralidad del sufrimiento y muerte.

[5] Westermann, Praise and Lament, pp. 25-35, ha propuesto esta convergencia de formas. Es correcto decir que, entre los críticos de la forma, la propuesta de Westermann no ha encontrado una aceptación general. Pero mi juicio es que su argumento se refiere a la función tanto como al análisis formal estricto.

conflicto sino sobre la decisiva transformaciónhecha posible por este Dios que causa la nueva vida donde nada parece posible.[6]

He agrupado los salmos de este modo para tratar de señalar un punto que es decisivo para la experiencia pastoral: las vidas de la gente y de las comunidades nunca son estáticas. Siempre están en marcha, y las he estructurado dentro o fuera de la orientación. Ambas dinámicas se ayudan de la sensibilidad pastoral, la honestidad teológica y el drama litúrgico-retórico de los textos mismos. Por esa razón he organizado así este estudio. La experiencia humana corresponde extrañamente al caudal y forma de estos textos.

Pero habiendo hecho esto, debo reconocer dos factores metodológicos. Primero, uno debe hacer una decisión exegética, no siempre objetivamente, de si un salmo habla de una antigua o nueva orientación. Algunos salmos son algo claros en este punto con poca ambigüedad. Pero en algunos otros ejemplos es cuestión de interpretación de si un salmo expresa la sorpresa de una gracia nueva o si habla de la duradera gratuidad de Dios, que siempre mantiene, y así se da más bien por supuesto.[7] Sin duda, como ha sugerido Goldingay, eso depende de cómo se use el salmo[8]. Eso implica que la propia postura hermenéutica hacia el salmo podría determinar cómo debe ser clasificado en términos de función. Esta clasificación de función es mucho menos estable y mucho más

[6] Ver Brueggemann, "'Impossibility' and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah (Gn. 18, 1-15)", ZAW 94 (1982):615-634.

[7] Westermann ha hecho una distinción entre "salmos declarativos de alabanza" y "salmos descriptivos de alabanza". Los primeros están más próximos a lo concreto del evento y tienden al relato narrativo. "Cuentan lo sucedido". Los salmos descriptivos están sacados del evento concreto y tienden a generalizar. Frank Crüsemann, Studien zur, Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), ha explorado algunas de las señales de la crítica de las formas de este género. El problema es tratar de hacer correlaciones entre la estructura formal del salmo y su pretendida función social. La distinción de Westermann es útil para separar la función social cuando es de mantenimiento de equilibrio y cuando es anuncio de transformación. Esta distinción ha sido decisiva para la comprensión de Westermann de la teología del AT. Ver su afirmación más completa de ello en Elements of Old Testament Theology (Atlanta: John Knox Press, 1978), especialmente pts. 2 y 3. Algo del mismo discernimiento es evidente en Harvey H. Guthrie Jr., Theology as Thanksgiving (New York: Seabury, 1981).

[8] John Goldingay, "The Dynamic Cycle of Praise and Prayer in the Psalms", JSOT 20 (1981):85-90, y ver mi respuesta, "Response to John Goldingay's 'The Dynamic Cycle of Praise and Prayer'", 22 (1982): 141-42.

dinámica que la usual clasificación de forma, que tiende a ser estable y aun estática.

Segundo, es evidente que los salmos de nueva orientación ofrecen una nueva variedad de soluciones en un continuo de continuidad y discontinuidad. La nueva orientación rara vez desaparece completamente de la antigua orientación.[9] Sin embargo, pueden existir nuevos factores tan significativos que el aspecto más importante sea, sin duda, la novedad de vida, dada ahora precisamente. Veremos que las experiencias y expresiones de nueva orientación son ricas y variadas porque la novedad del tesoro supera todos los modos convencionales de lenguaje.[10]

[9] El problema de discontinuidad y continuidad en este asunto es complejo y difícil porque aun las nuevas afirmaciones después de la discontinuidad tienden a ser expresadas en las formas primeras. Peter R. Ackroyd, "Continuity and Discontinuity: Rehabilitation and Authentication", en Tradition and Theology in the Old Testament, ed. Douglas A. Knight (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 215-34, ha discernido los modos en que la tradición encuentra siempre caminos para impulsar hacia la continuidad. Pero en el mismo volumen, ver Walther Zimmerli, "Prophetic Proclamation and Reinterpretation", pp. 69-100, para un acento en el trabajo de la discontinuidad. Ver mis comentarios en The Creative Word (Philadelphia: Fortress Press, 1982) sobre la necesaria dialéctica de establecer y difundir ese consenso.

[10] Es difícil determinar si los salmos hablan de algo genuinamente nuevo o de algo siempre allí pero solo nuevamente percibido. Nuestra convencional religión domesticada se inclina al punto de vista de que las cosas no son realmente nuevas o cambiadas sino que son solo nuevamente percibidas. Yo pensaría posible hacer un análisis socioeconómico de esta materia. Mi sentir es que, cuanto mejor educados (que es una función de lo económico) y situados estemos, tanto más probablemente asumiremos el punto de vista de que las cosas no cambian realmente sino que solo son percibidas de diverso modo. Al contrario, cuanto menos afortunados económicamente podamos ser y menos sofisticados intelectualmente, tanto más creíble encontraremos el abrigar y afirmar una genuina novedad. En el estudio del salmo, el trabajo de Mowinckel sugiere que, en el culto, se trabajó algo genuinamente nuevo. Eso es, el culto no es mera réplica sino una acción generativa. Jürgen Moltmann, Theology of Hope, cap. 2 (New York: Harper and Row, 1967), ha contrastado bien, "religión de epifanía y fe en términos de promesa". El problema es excesivamente complejo porque enfrentamos el problema general de mito e historia, el problema hermenéutico de la antigua intencionalidad, y el problema sociológico de nuestro propio mundo perceptual. Pero sugiero que las observaciones fenomenológicas de Grönbeck y Mowinckel relativas a la antigua práctica ritual y las demandas de fe evangélica (como Moltmann las presenta) llegan aquí a un punto común. Ese punto es que la orientación nueva es un genuino acontecer y no simplemente un cambio de percepción. Sallie Mc Fague, Metaphorical Theology (Philadelphia: Fortress Pres, 1982), es útil aquí el ver que la metáfora siempre afirma es/no es. Así es en el ritual.

Cantos de Gracias

El canto de nueva orientación más obvio es el de acción de gracias. El autor está ahora del otro lado de un lamento o queja[11]. La ocasión del canto es que el autor se ha quejado a Dios y éste ha actuado en respuesta al lamento. El resultado de la intervención de Dios es que el antiguo asunto ha sido superado. El discurso se refiere a un rescate, intervención o inversión de una situación de aflicción muy concreta que está aún fresca en la mente del escritor.

Salmo 30

Este salmo es un ejemplo clarísimo de canto de acción de gracias, que Westermann etiqueta como narrativa declarativa.[12] Esto es, el salmo cuenta la historia de entrar en conflicto y salir del conflictoPodemos notar, mientras recorremos el salmo, cuán estrechamente relacionado con el salmo de lamento está este modo de hablar. Sin duda, uno podría ayudarse, al leerlo, tratando de expresar el salmo de lamento que debe haber sido expresado, por el mismo escritor, desde el otro lado del conflicto, antes de haber sido resuelto.

1. El salmo comienza con la alabanza (vv. 1-3) por una razón muy específica. Al autor se le acaban de dar nuevas fuerzas. Es nuestra experiencia que necesitamos recitar una y otra vez los detalles de la muerte del amado. En forma paralela, este salmista necesita recitar en detalle el rescate que acaba de ser llevado a cabo. El enunciado es dominado por cuatro verbos de acción acreditados por Yahvéh:

Tú me has levantado (v. 1);
Tú me sanaste(v.2b);

[11] En la agrupación de cánticos individuales de acción de gracias, pueden incluirse los siguientes salmos: 9, 41, 107, 116. Es claro cuán cercanamente relacionados están los cánticos de lamento y agradecimiento porque ambos motivos pueden ocurrir en el mismo salmo.

[12] Westermann, The Psalms, Structure, Contents and Message caps. 2 y 4. Ver también Guthrie, op. cit., pp. 43-59 quien hábilmente vincula la hipótesis del credo de von Rad a la función de todá en los salmos.

Tú has sacado mi alma del seol(v. 3a);
Tú me has recobrado de entre los que bajan a la fosa (v. 3b)

La afirmación carece de concretividad sobre el problema. Sea cual fuere el problema está cubierto por las imágenes de la muerte. El escritor conoce la especifidad; no necesita ser expresada. Esta es una genuina experiencia de resurrección hayan sido como hayan sido los posibles casos concretos.[13] La vida ciertamente ha sido invertida. El salmo nos es útil porque nosotros podemos aportar al texto nuestra especificidad.

El contratema que lo liga al lamento es evidente. Hay una referencia a la Fosa y al Sheol, términos usuales en los lamentos. Hay una referencia a las lágrimas y a los enemigos que se ríen. La misma intimidad de la invocación es evidente al nombrar tres veces a Yahvéh. Sin duda el salmo en todo se deleita expresando el nombre del salvador porque *hablar es alabar y dar gracias*.

2. Los versos 4-5 son una invitación general a que la comunidad se solidarice en la alabanza porque el agradecimiento es más de lo que una persona sola puede expresar adecuadamente. Estos dos versos son una forma normal de hímno que compagina los dos imperativos a alabar con una razón dada, de modo que la razón para alabar, cuando se ha expresado, se convierte en acto de alabanza. La fórmula simple de alabanza es:

Imperativo: Alaben...(zamar)
Imperativo: Den gracias...(jodú)
Motivación: Porque...(ki)

Dos vocablos son dignos de notar. Primero, el verbo clave es (hadah), "den gracias", (yadah) que denota un reconocimiento con-

[13] El lenguaje es necesariamente metafórico porque solo semejante lenguaje puede expresar tales asuntos. Nótense las repetidas referencias hechas por Wayne a. Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul (New Haven: Yale University Press, 1983), pp. 93, 104, 138, 174, 1980, al poder metafórico de la resurrección. Yo entiendo que esto es muy diferente de la manera en que Dahood piensa que él encuentra alusiones a la resurrección en los salmos.

fesional de quién es el que ha dado la vida nueva.[14] Gracias es más que ser solo agradecido. Es una afirmación confesional: en cierto sentido uno se apoya sobre, y se compromete con, el otro. Agradecer es hacer compromiso. Segundo, la es una breve revisión de la desorientación (ira, lágrimas) que acaba de acontecer, y una pista de nueva orientación (favor, gozo; cf. Is. 54:7-8). El salmista no niega que haya habido conflicto pero ha sido superado poderosamente. No se nos dan detalles sobre el conflicto ni clave alguna de cómo haya sido superado porque Israel nunca sabe eso. El paso de las lágrimas a la alegría (cf. J. 16:20) es tan creíble como el paso de la noche al amanecer. La fuerza del amanecer es una nueva intervención de la soberanía de Dios, la cual es el fundamento de la alabanza.

3. La parte media del salmo 30 (vv.6-10) confirma nuestro esquema general. Hemos visto que los versos 4-5 trazan el paso de la desorientación a la nueva orientación. Ahora estos versos expresan el paso previo de la antigua orientación a la desorientación:

Antigua orientación: Y yo en mi paz decía, "Jamás vacilaré" (eso no puede suceder aquí) (v. 6)
Desorientación: mas retiras tu rostro y ya estoy conturbado (v. 7)

La ausencia de Dios desestabiliza la escena de prosperidad. Luego en los versos 8-9 se nos da una cita de un lamento previamente usado, un lamento no diverso de los que hemos considerado: Yo grité; le ofrecí motivaciones a Dios para que actuara (v. 9): expresé una petición (v. 10). Así el salmo narra toda una carrera de la relación con Yahvéh desde el bienestar (prosperidad) a la fosa, a la vida nueva. La conclusión (vv. 11-12) es paralela a los versos 1-3 en reconocer y celebrar las acciones transformadoras decisivas de Yahvéh:

Has trocado,
Me has quitado,
Me has ceñido (v. 11).

[14] El todá (agradecimiento) tiene el intento doble de agradecimiento y confesión de fe. Ver Guthrie, cap. 1 y Westermann, Praise of God, especialmente pp. 17-35.

Es imposible el silencio, a causa de la nueva vida dada únicamente por Dios. La nueva vida requiere de doxología, terminar con el resentimiento, la depresión, la parálisis, la desesperación. La última palabra en el salmo es (hadah), confesión. La señal de nueva vida, inexplicable e inesperada, es la confesión expresada como agradecimiento. Tal agradecimiento, que expresa un compromiso de nueva vida, es posible sólo entre los que recuerdan vivamente su situación previa al rescate. El propósito del salmo parece ser el conservar viva esa memoria, de manera que se mantenga viva esa ocasión de transformación. En ese paso de transformación se encuentran la fuerza para vivir y la pasión por la alabanza de Dios.

Salmo 40

Este salmo es de interés especial porque los versos 1-10 constituyen un canto de agradecimiento mientras que los versos 11-17 son un salmo de lamento. Consideraremos las dos partes y luego reflexionaremos sobre la relación entre ellas.

1. El principio del salmo es una frase familiar, "esperé pacientemente". Esta es una traducción débil. El texto tiene un infinitivo absoluto que podría ser traducido mejor. "He esperado intensamente en Yahvéh". Ciertamente todas las otras esperanzas se agotaron. Los versos 1-10 afirman que se cumplió y no desconcertó esta esperanza apasionada. La esperanza fue contra todas las evidencias en la convicción de que Yahvéh pudiera trabajar una novedad genuina. La esperanza no quedó desilusionada.

2. Los versos 1b-3 hablan sobre el rescate que se esperaba y que fue otorgado: él se inclinó, oyó, me sacó, asentó mis pies, puso un canto nuevo en mi boca. En el verso 3, como en otras partes, el salmista está ansioso de afirmar que este no es un asunto privado. El rescate personal es asunto de interés y beneficio público, porque la confiabilidad de Yahvéh en este ejemplo conduce a que otros confíen (bataj). La frase, "canto nuevo", es un signo de orientación nueva. La nueva situación de bienestar requiere de una ruptura con las antiguas súplicas y prácticas litúrgicas. Quizá la frase se refería originalmente al público comisionar de un nuevo

canto para una ocasión pública fresca tal como un año nuevo. Aquí se usa para decir que la vida ha empezado nuevamente para esta persona, y requiere un nuevo lenguaje lírico para que vaya de acuerdo con el don. En otros lados la frase se refiere a la liberación histórica (Is. 42:10), a la renovación litúrgica (Sal. 96:1; 98:1) y, finalmente, a una gran nueva apertura de la vida pública para quienes "esperan intensamente" en el evangelio, como este salmista. (cf. Rev. 5:9)

Los verbos de agradecimiento son de interés. Sin duda se refieren a una experiencia personal pero las palabras tienen fuerza imaginativa porque también tocan y aluden a las memorias primitivas de Egipto y del Exodo. Que Dios se incline y oiga, se acerque y ponga sus pies en nuevos lugares, es la experiencia de todos los israelitas. (cf. Ex. 2:23-25; 3:7-15) El nuevo canto es representado en los Cantos de Moisés (Ex. 15:1-18) y de María (Ex. 15:21), aunque no se usa la frase. Cuando uno usa este salmo se solidariza, participa y reaviva toda la memoria salvífica de Israel.

3. El resto de la acción de gracias (vv. 4-10) consta de tres huídas de la liberación que conduce a la vida nueva.

a) En los versos 4-5 se combinan dos temas muy diferentes. El verso 4 es un dicho sapiencial que suena a bienaventuranza. Quizá se sitúa aquí por el uso de la palabra "confianza", que le hace eco al verso 3. La confianza en Yahvéh está contrastada aquí tajantemente con la confianza en los ídolos que no son una fuente adecuada de esperanza. Y en el verso 5 ese contraste lleva a una celebración de la diversidad de Yahvéh: "¿Quién como Tú?" Respuesta: "Nadie." El salmista, como en general la Biblia, saca amplias y universales conclusiones de los particulares de los versos 1-3. Pero luego, eso es lo que Israel ha estado haciendo desde el Exodo, (cf. Ex. 15:11) Lo que Yahvéh ha hecho por este escritor es tomado como característico de lo que Yahvéh hace todo el tiempo por todos. Es una súplica hecha por los amigos de Job (Jb 5:8-9) y por Job mismo (9:10). Yahvéh como liberador es quien causa sorpresas, novedades y milagros en el proceso histórico y en la creación. Ningún otro dios actúa así. Este Dios es la fuente adecuada de esperanza y confianza.

b)Una reflexión ulterior de este escritor en la nueva situación conduce a un esclarecimiento de lo que Dios quiere de la gente recién rescatada. Yahvéh no quiere ya una religión convencional; eso pertenece al antiguo mundo de fatiga. Esas prácticas habituales no son condenadas sino reconocidas como irrelevantes. Así, ¿qué hace uno con el "nuevo canto"? Se compromete en la nueva obediencia, en un abrazo de la torah que no es carga sino delicia. Aun en la gran promesa de Jr 31:31-34, el nuevotestamentario esta orientado intensamente a la torah en la comunidad. En sus invitaciones a la vida nueva, Jesús obviamente tiene en mente la obediencia para la nueva edad (Mc 10:21) Este autor tiene la torah en sus "entrañas" (meí, v.8). Allí exactamente es donde Jeremías prometió que estaría la torah.

c) Junto con la distinción de Yahvéh y el abrazar la nueva obediencia, la tercera fuga es la prontitud para publicar (vv. 9-10). La afirmación de acción de gracias aquí está muy cerca de la solución del lamento en Sal. 22:22-31. El autor hace grandes esfuerzos para indicar que él no ha desperdiciado las noticias de su nueva vida:

He publicado la justicia (basar),
No he contenido mis labios,
No he escondido tu justicia (tsedaqah) en el fondo de mi corazón,
He proclamado tu lealtad(emũnāh), tu salvación (teshuaí),
No he ocultado tu amor (jésed) y tu verdad (émet).

Se menciona la gran congregación al principio y al final de estos versos. El vocabulario expresa la agenda principal de la fe bíblica: buenas nuevas, rectitud, fidelidad, liberación, amor firme, confiabilidad. Es presentado todo el evangelio de la nueva vida de Yahvéh. Todo él está gozosamente en la boca de este dador de gracias. Todo él, del modo más arrollador, está fundamentado en lo concreto de esta inversión personal.

No es excesivo el sugerir que los versos 4-10 proporcionan una propuesta comprehensiva para lo que debería parecer la nueva vida:

a)confianza singular en Yahvéh (vv. 4-5)
b)obediencia gozosa a la torah de Yahvéh (vv. 6-8);
c)testimonio disponible a las acciones de Yahvéh (vv. 9-10)

4. Después de esa declaración afirmativa apenas estamos preparados para el abrupto paso, en el verso 11, a un canto de lamento. El motivo fundamental, como podríamos esperar, es la petición actual de rescate que impregna (vv. 11, 13, 17) la conclusión: "no tardes" (v. 17). Este sentido de urgencia va acompañado de varias motivaciones: en el verso 12, se ofrece la amenaza del mal, y en el verso 17 se repite la queja. Probablemente la doxología anticipada es también una motivación. En los versos 14-15 hay una imprecación que espera el castigo de los enemigos. Habiendo considerado ya los salmos de lamento no necesitamos explicar más esta parte del salmo.

5.Lo que nos interesa es la yuxtaposición de lamento y acción de gracias. Hemos visto que en la forma normal el lamento culmina en una accion de gracias anticipada. pero aquí los elementos están en secuencia inversa. La manera más fácil para manejar tal configuración sorprendente es decir que se han unido casual o accidentalmente sin intencionalidad, como si el asunto fuera mecánico y no integral.

Pero uno puede observar lazos linguísticos muy cercanos entre las dos partes que sugieren que existe un uso deliberadísimo y meticuloso del canto de agradecimiento para añadir fuerza y credibilidad a la queja. Podemos observar semejanzas, algunas de ellas peculiarmente cercanas, otras menos:

Agradecimiento	Lamento
No he contenido (kala), (v.9)	Y tú, Yahvéh, no contengas (kala), (v.11);
No he escondido tu (jésed) y tu (émet), (v. 10);	Que tu (jésed) y (émet) incesantes me guarden(v. 11);
Tu Toráh en lo profundo de mis entrañas (me'í), (v. 8);	el corazón me desampara (lebí), (v. 12);
He proclamado tu lealtad,	Los que aman tu salvación

tu salvación (teshua'), (v.10);
En tu ley me complazco (jápets), (v.8)
(maravillas, designios) su número excede toda cuenta (mispar), (v.5);
todos los que te buscan (baqash), (v. 16);

(teshuá'), (v. 16);
Los que buscan (jápets) mi vida para cercenarla (v. 14);
Desdichas me envuelven en número incontable (mishpar), (v.12)
buscan (baqash) mi vida para cercenarla (v. 14).[15]

Además, podemos sugerir dos pares de frases que son linguísticamente paralelas. Primero, la acción de gracias tiene una doxología, y el lamento anticipa una: "No hay comparable a ti" (v. 5)...Grande es Yahvéh" (v. 16). Segundo, el principio y el final del salmo se equilibran y complementan mutuamente. La acción de gracias comienza, "En Yahvéh puse mi esperanza" (v. 1). El lamento concluye, "No tardes" (ajar, v.17) La intensa esperanza es la base para la oración conclusiva.

Es posible que los paralelos que hemos anotado sucedan por rutina a causa del estilizado y limitado conjunto de frases que se usan, pero parece ser más que eso. Se ve que el lamento está compuesto con referencia precisa al canto de acción de gracias de manera que éste añade peso a la queja.

Entendida lógicamente, la secuencia es incorrecta. Una queja no debería venir después de la alegría del canto nuevo pero experiencialmente la secuencia es significativa. Nos recuerda que el paso de la desorientación a la nueva orientación no es una línea única, recta, irreversible y sin ambigüedades. La vida entra y sale. En nuestra vida cotidiana el gozo de la liberación es inmediatamente acosada y asaltada por la desesperación y el miedo de la Fosa. Así quien espera tiene que urgir a Dios contra la tardanza. Quien no ha "reprimido" la alabanza tiene que pedir que Yahvéh no "reprima" la misericordia. Existe un realismo en el salmo pero es un realismo asentado en una confianza profunda. A Yahvéh es a quien se vuelve Israel en necesidad profunda, a Yahvéh y a nadie más, en el conflicto así como en la alegría.

[15] Esta última yuxtaposición tiene lugar, no entre las dos partes del salmo, sino dentro de la segunda parte del salmo.

Salmo 138

Como en otros cantos de acción de gracias, esta oración recuerda un tiempo de necesidad que no ha sido resuelto en liberación. Lo que es especial aquí es que se expande el círculo de alabanza, en el cielo y en la tierra.

1. Los versos 1-3 sintetizan la principal acción de gracias. Esta unidad comienza con un cuádruple autoanuncio de alabanza:

Agradezco,
Canto,
Me inclino,
Agradezco.

La colocación de la empresa doxológica aquí parece ser la corte divina de los dioses en el cielo (v. 1). Es como si fuera un tiempo de testimonio. Cada dios tiene testigos de lo que ha hecho últimamente (cf.Is. 41:23; 44:8). El salmo 82 afirma que el único dios que no muere es el que se preocupa por el pobre. El salmo 138 ofrece evidencia soportiva de la credibilidad de Yahvéh en esa compañía. Ciertamente, en el verso 2b, la exaltación de Yahvéh puede estar en relación con otros dioses. La razón del agradecimiento es establecida primero en términos generales de alianza, jésed y émet de Yahvéh. Pero luego en el verso 3, esos jésed y émet se tornan concretísimos en referencia al escritor. Lo que significa todo ese asunto general de fidelidad es que Dios es fiel en esta situación particular. Esta oración osa imaginar que los temas principales que hacen frente a Dios tienen que resolverse con particular referencia a mí.

2. Los versos 4-6 son una reiteración de los mismos temas. Solo ahora la comunidad de alabanza está sobre la tierra. En los versos 1-3 los dioses en consejo se ven forzados a ver que el rescate de los humildes constituye la bondad real. Ahora los reyes de la tierra están también presionados a confesar (yadah) a Yahvéh. La razón es la misma que para los dioses. Es reconocido que Yahvéh es grande en su gloria, i.e. en su poder y esplendor de rey (v. 5). Los reyes toman noticia de ello. Esto es, en su propio terreno, por sus normas propias, son capaces de ver a este como extraordinario.

Pero en el nuevo mundo aquí expresado el verso 6 contiene la sorpresa evangélica. ¿En qué consiste la gran gloria de Yahvéh? La clave y pivote está en el verso 6. El es alto pero atiende a los humildes (cf. Is. 57:15). Esto es, a diferencia de los otros dioses en el verso 1, y a diferencia de los dioses convencionales en el verso 4. Característicamente los reyes y los dioses son altos pero no notan a los humildes. Toda la historia de Israel es una evidencia de lo contrario, y esa es la razón por la que Israel es un escándalo entre las naciones, y por la que Yahvéh es un desconcierto entre los dioses. Este verso, base para toda la acción de gracias, es revolucionario en su revelación. La mención de los altos, los humildes, los arrogantes introduce la realidad política y la conciencia política en la oración. Las semillas de transformación social y de inversión histórica están presentes cuando se expresa esta agenda.

3. Semejante súplica radical a Yahvéh, y semejante esperanza radical en Israel no están fundadas en grandes teorías sino en la específica experiencia del escritor (vv. 7-8). La conclusión es la frase doxológica normal del verso 8: "El jésed de Yahvéh permanece para siempre." Así jésed forma una envoltura desde el verso 2 hasta el verso 8. Pero la especificidad de jésed se afirma en el verso 7. El escritor recuerda conflicto, i. e. restricción, confinamiento, estrés. Y en esa circunstancia histórica pesada es donde actúa Yahvéh:

Tú me das la vida,
Extiendes tu mano,
Tu diestra me salva.[16]

Los cielos y la tierra están ahora observando a causa de una experiencia concretísima. Un nuevo régimen está ahora subyacente que ya no permite se pisotee a la gente humilde. Debido a que Yahvéh da el paso, todo lo demás tendrá que cambiar. En el último verso, la "obra de tus manos" no es otra cosa que los humildes deben toda su vida a, y dependen completamente de, este que interviene en maneras inauditas e inesperadas.

[16] Aquí está un ejemplo de la manera en que el lenguaje del Exodo se utiliza para expresar una experiencia personal.

Salmo 34

La estructuración de una vida nueva requiere disciplina y fidelidad a los principios. En este canto de acción de gracias se conmemora el momento del rescate. Pero el escritor no puede abstenerse de la instrucción que aconseja a otros cómo consolidar y sostener la nueva orientación, de manera que este salmo tiene fuertes características de instrucción sapiencial. Que este salmo tiene tal intencionalidad deliberada es también evidente en su construcción acróstica que sugiere que no es una eclosión emocional de gratitud sino una afirmación disciplinadísima para la construcción de un mundo nuevo.

1. La acción de gracias de los versos 1-7 contiene las características regulares: una convocatoria a una grande y arrasadora alabanza, y referencia a la especificidad de Yahvéh que causa la alabanza. La resolución de alabar es ampliamente hímnica; la referencia específica es de una liberación personal. En el verso 2 el escritor convoca a "los afligidos" (emunim). En el verso 4 alude a los "temores" y en el verso 6 él es "pobre". Todas estas cosas juntas se refieren a una persona desesperada que está marginada socialmente en cuyo favor ha intervenido Yahvéh. Sin duda, la intervención es masiva, milagrosa e irresistible (v. 7). Los verbos aplicados a Yahvéh son "respuesta" (anán), libera (natsal, v. 4), oye, salva (yashá, v.6), libra (jalats, v.7). La superinscripción vincula explícitamente este salmo al rescate de David de Abimelech (1S. 21:10-15). Podemos tomar esa referencia como un caso importante que ayuda a dramatizar la generalización que afirma el texto. Lo que es cierto es que el rescate es concreto e histórico y resiste toda espiritualización. Esta oración es para quienes se hallan impotentes frente a los poderes de este mundo y por tanto están notablemente liberados para la vida nueva.

2. Los versos 8-14, especialmente 11-14, son una instrucción sapiencial acerca de cómo vivir en el mundo nuevo para el que Dios ha liberado al autor. Aunque los versos 8-10 no son tan claramente sapienciales, son claras algunas señales de sabiduría. Estas incluyen el ashré dicho del verso 8, la convocatoria a temer en el verso 9, y el uso de la metáfora en el verso 10. La instrucción sapiencial es clarísima en los versos 11-14 con la invitación de un maestro de

la sabiduría (v.11; cf.Pr. 3:21;4:1,20), que reflexiona cómo tener y gozar de la vida y de los bienes (cf. "bienes" también en v.8), una advertencia sobre el falso lenguaje en el verso 13 (cf. Pr. 12:19;17:20), y un imperativo muy parecido a Pr. 3:7, que Gerstenberger ve como el "slogan" fara la sabiduría de los Proverbios.[17] Su colocación aquí afirma que la liberación para la vida nueva y la nueva orientación no es únicamente "liberación de"; es también "liberación para". El Israel nuevamente orientado debe comprometerse en la construcción de la sociedad para desarrollar formas de conducta que sostienen el don de una nueva posibilidad social. Quizás el maestro sabe que si tales cosas no se hacen intencionalmente, muy pronto los recién empobrecidos y afligidos volverán al antiguo contexto de desesperanza. Así tenemos una hermosa yuxtaposición de liberación (vv. 1-7) y construcción del mundo (vv. 8-14).

3. La parte final del poema (vv. 15-22) es una reflexión sobre la rectitud. La palabra tsedeq aparece tres veces en el texto hebreo (vv. 15,19,21) y una cuarta en la aparente traducción del texto griego en el verso 17. El término es usado de muy diversas maneras pero, en cualquier caso, es usado para unir nuestros dos temas. Por un lado, Dios da bienestar a los rectos (vv. 1-7), esto es, ellos son objeto especial de la intervención de Dios y se reconocen como recipientesPor eso están agradecidos. Por otro lado, los rectos son responsables de reconstruír la vida (vv. 8-14). Ellos saben que son los invitados a tomar la iniciativa en la reordenación de la existencia social.

En el salmo 34 el énfasis está en recibir. Los justos son aquellos a quienes Yahvéh atiende en maneras peculiares:

Los ojos de Yahvéh sobre los justos(v.16).
Ellos (los justos) gritan, Yahvéh escucha (v.18)
Muchas son las desgracias del justo (v. 20).

Precisamente a los justos mira Yahvéh (v.16), oye (v.18), está cerca (v.19), y libera (vv. 21-22). El uso de "los justos" requiere

[17] Erhard Gerstenberger, Wesen und Herkunft des sogenannten 'apodiktischen Rechts' im Alten Testament (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), p. 49.

una "lectura de clase" del texto. Los justos pueden o no ser los buenos, pero ciertamente son los marginados sociales, que ya no esperan que la sociedad dominante los socorra, y así ven a Yahvéh como la fuente alternativa de ayuda. Así, el grito de los justos es un acto de deslegitimación de las estructuras primarias que han reducido al pueblo a la impotencia. En el verso 21 los justos no son odiados por estar marginados o ser buenos sino porque miran hacia Yahvéh. Han descubierto algo notable y subversivo sobre Yahvéh.[18] Las inclinaciones especiales de Yahvéh están con los de corazón quebrantado y espíritu contrito. Es decir, la solidaridad de Yahvéh no está con quienes van de éxito en éxito sino con aquellos a quienes se les ha negado el éxito.

Por tanto, los versos 11-14, convocatoria a una vida fiel, no son un llamado a la "ley y al orden" o a la moralidad convencional sino más bien al "bien" revolucionario que es la antítesis de los "obradores de maldad"(v. 16) que ahora organizan la sociedad. El clímax del verso 22 es un argumento de que los opositores de los justos se convertirán en culpables aunque parezcan ser quienes obran justicia.[19] Existe una corte más arriba y, en tal proceso de apelación, esos no estarán bien.

Cantos de Acción de Gracias de la Comunidad

Desde Gunkel se está de acuerdo en considerar los cantos de agradecimiento como pertenecientes a la esfera personal. La contrapartida en el dominio público es el himno. En general, esta es una división sana. Sin embargo, podemos identificar unos cuantos cantos públicos que son públicos pero son cantos de agradecimiento en cuanto hablan sobre una respuesta específica a una súplica específica acerca de un conflicto determinado.[20] La clasificación no es exacta pero son, en cualquier caso, cantos de una nueva

[18] El salmo 82 proporciona un enunciado fundamental, y quizá normativo, de esta afirmación. Ver Guthrie, op. cit., pp. 34-43, y J. J. M. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition", JBL 92 (1973):339-344, sobre la función social de este salmo.

[19] El verso 22 queda fuera de la estructura acróstica del salmo, y así no debe ser considerado una parte del mismo.

[20] Los cantos comunitarios de acción de gracias pueden incluir los salmos 67, 92, 118.

orientación porque celebran un acto del poder de Dios que ha sacado la vida de Israel de un tiempo de desorientación.

Salmo 65

Después del verso 5b, este salmo es un himno normal pero en los versos 1-5a aparecen más signos de agradecimiento.

1. Los versos 1-4 son un acto de alabanza. Al comienzo el salmo se distingue porque las primeras tres líneas reiteran "a tí, a tí, a tí", que es quizá un uso polémico que implica un no a Baal, un no a cualquier otro dios. Esta unidad es una envoltura que comienza con "Sion" y termina con "templo", así que se canta obviamente en la liturgia de Jerusalén. El centro de esta unidad esta en los versos 2b-3 que se refieren a un solo asunto. El problema es pecados o transgresiones. La resolución que se celebra es "tú las has cubierto (perdonado)". La traducción "perdonar" (kipper) es un término sacerdotal, que no significa "perdón" en sentido jurídico sino un acto sacerdotal de cubrir la culpa para quitarle su fuerza. Así tenemos una pública celebración del perdón de Dios.

Que no se nos escape la dramática reclamación. El pueblo todo (junto con el rey, supuestamente) reconoce su culpa y celebra su perdón. Una escena semejante es poco menos que inconcebible en nuesta vida pública. Claro, nuestra sociedad no es una teocracia. El pluralismo religioso lo hace problemático pero el problema principal no es el pluralismo porque tenemos recursos suficientes para eso en una religión común.[21] El problema es que la imaginación pública está tan cargada de orgullo, autocomplacencia y parálisis social que apenas podríamos imaginar un acto de público arrepentimiento o de reconocimiento de perdón, porque pedir y recibir perdón es ser vulnerable.[22] Si vamos a usar este salmo podríamos

[21] Sobre el lado positivo de la religión civil informada por estas tradiciones, ver Robert Bellah y Phillip E. Hammond, Varieties of Civil Religion (San Francisco: Harper and Row, 1980), y sobre la comunitariedad de la fe ver Will Herberg, Protestant, Catholic, Jew (Garden City, N. Y.:Doubleday, 1955).

[22] Robert Lifton, The Broken Connection ha discernido el entumecimiento entre nosotros. El tema teológico es cómo pueden experimentarse genuinamente la culpa y el perdón, y cómo pueden activarse en una comunidad de parálisis.

reflexionar sobre las dimensiones de culpa que afligen a la vida pública, e.g. el colonialismo, la explotación económica o el mal uso del ecosistema de la creación. Nuestra vida pública no carece de materia prima para un acto litúrgico semejante.

Cuando el gobierno británico contempló un "servicio de acción de gracias" en la catedral de San Pablo en Londres después de la incursión en las Islas Malvinas muchos ciudadanos escribieron cartas al London Times. Algunos querían celebrar la victoria, otros querían dar gracias por el fin de las hostilidades. Una carta recordaba que en 1944 el arzobispo Temple quería empezar el servicio por la "victoria" de la Segunda Guerra Mundial con las palabras: "Nuestros espíritus están conturbados" El salmo 65 refleja una imaginación capaz de un espíritu turbado, no tan lleno de sí, pero capaz de reflexionar sobre su vida a la luz de la majestad de Dios, una comunidad perdonada y por tanto lista para empezar de nuevo.

2. El pivote del salmo está en el verso 5. El agradecimiento es por la poderosa intervención de Yahvéh de maneras poderosas que han dado victoria y liberación. Y esta acción de Yahvéh es en respuesta a los clamores de Israel: "Tú respondes". Israel sabe que semejante intervención no es automática en el curso de la historia. El resultado de la conversación está siempre abierto en el intercambio de "llanto y respuesta". El salmo es el lenguaje de un pueblo liberado. No se nos dijo cuál fue la desorientación; quizá fue sequía o guerra. Pero lo que emerge ahora es un pueblo preparado a seguir con su asunto público porque Yahvéh ha actuado.

3. El resto del salmo (vv.5b-13) es una forma hímnica que expresa la labor poderosa de Dios en la arena de la creación. Este es el Dios que establece, que calma, que hace, que visita, que enriquece, que provee, que abastece de agua, que corona. En los versos 12-13 cambia la pauta retórica de manera que los elementos de la creación -pastos, colinas, pasturas, valles- son ahora sujeto y no objeto. Pero la pauta retórica cambiada no altera la súplica clave: la tambaleante generosidad y fuerza de Yahvéh hace que la creación "produzca". Esta es ciertamente la teología de la creación

que agradece el orden y bendición de toda la vida.[23] Esto es lo que lleva a los eruditos a referir el salmo a las bendiciones de la cosecha. El Dios de este salmo no solo interviene en los procesos históricos de opresión sino que también gobierna la veracidad de la creación que da vida.

Dos observaciones: primera, aparece cierta discordancia entre el sujeto de los versos 1-5a y la doxología siguiente. Pero la restauración de la creación está quizá tomada como un signo y medida del perdón divino y de la disposición de Dios para empezar de nuevo.

Segunda, vale la pena pensar en las demandas de un esfuerzo retórico semejante. ¿Hemos llegado a tal interpretación profana de la realidad, a tal reducción de la creación a la comodidad, que somos incapaces de hablar de esta manera?[24] El problema no es que seamos científicos y creamos en causas segundas sino en que somos autónomos y en que no creemos en ninguna causa más allá de nuestro egoísmo. Una doxología como esta sirve seguramente para mantener la vida en el contexto de creación-imaginación e impide reducir la vida que nos rodea a la comodidad. Esta comunidad empieza otra vez con asombro al recomenzar el proceso de la creación. La pérdida de admiración, la incapacidad para cantar cantos de alabanza a la veracidad de la vida es medida y causa, a la vez, de nuestra profanación de la vida.

Salmo 66

No hay seguridad de poder hablar de una categoría de "agradecimiento comunitario", porque la tendencia es a hacer que el agradecimiento comunitario termine en un canto individual de acción de gracias (como en Sal 66: 13-20) o en que se convierta en un himno general de alabanza sin referencia a lo que es propio del agradecimiento. No obstante, estos salmos sugieren que con oca-

[23] Sobre la teología de la creación como una tradición alternativa significativa, ver Wesstermann, Elements of Old Testament Theology, pt. 3.

[24] Ver la elocuente afirmación de Abraham Heschel, Who is Man? (Stanford: Stanford University Press, 1965).

sión de que toda la comunidad se había quejado, toda la comunidad había sido salvada y, por tanto, toda la comuniddad había dado gracias.

1.Los versos 1-3 son una invitación generalísima a alabar, dominada por los imperativos normales: "griten, canten, den gloria, digan." Y estos son respondidos, en el verso 4, con la descripción de lo que ellos hicieron: "prosternense, salmodien, salmodien" Lo que se manda en los versos 1-3a se reporta como realizado en el verso 4. La invitación se dirige a "toda la tierra", en ambos versos 1 y 4. Es decir, es un acto público, y puesto que la invitación es pública, la liberación y el agradecimiento son también una agenda comunitaria. No se invita a las naciones a observar una transformación privada. Esta transformación está aquí para que todos la veamos.

Que las otras naciones sean llamadas a alabar a este Dios significa que estamos en una competencia para determinar cuál dios es realmente Dios. Se proclama al vencedor de esa contienda: supuestamente el único Dios que es capaz de transformar la vida. La proclamación, i.e., el veredicto alcanzado en base a la evidencia, conduce a la entronización del Dios triunfador aunque aquí no se usa esa fórmula específica.[25] Se argumenta en forma polémica, doxológica, que el Dios de Israel es el Dios real, y debe también ser adorado por los otros dioses. En ninguna parte de este salmo se identifica con Yahvéh al Dios victorioso. La razón, creo, no es que esta sea una tradición elohista, sino que el salmo desea usar un lenguaje genérico para incluír a otros pueblos en el culto a este Dios. La evidencia del poder divino es tan contundente que las naciones no creyentes deben aceptarlo. La nueva orientación lleva a las otras naciones a otorgar la principal demanda de Israel. La contraparte no expresada es que los dioses de las naciones están subordinados o son destituidos como dioses.

[25] El Segundo Isaías hace uso especial de esta tradición litúrgica. El presenta la liberación de Babilonia como una lid entre dioses (cf. Is. 41: 1-5, 21-29) que Yahvéh gana. Kraus ha seguido a Gunkel en sostener que los salmos de entronización derivan del Segundo Isaías, pero el consenso de eruditos está contra ese punto de vista. El culto es lo que media esa manera de discernir la vida.

El veredicto en boca de las naciones está en el v. 3. Las naciones mismas concluyen inevitablemente que los enemigos de este Dios son impotentes. Así se generaliza totalmente la primera sección de este salmo.

2. El motivo de agradecimiento es más explícito en los versos 5-7. Es notable que al mencionar un acto específico de poder y rescate, Israel se vuelve otra vez, y característicamente, al Exodo (cf. Sal 114). Ese acontecimiento viene enseguida a la mente y a la boca de Israel. Es el evento paradigmático de liberación hacia el que apuntan todos los otros eventos posteriores. La memoria primigenia de Israel es de liberación, y liberación precisamente de los dioses de las otras naciones, paradigmáticamente de los dioses de Egipto. Así cuando las naciones aceptan este punto están aceptando la deslegitimación de sus propios dioses. El asunto es teológico sobre cuál dios es el Dios real. Pero el asunto es también sociopolítico: es el triunfo del poder de liberación sobre el poder de control. El asunto teológico de cuál dios está atado estrechamente a la posibilidad social querida por los distintos dioses.

3. Después de una repetida invitación a la alabanza en el verso 8, llegamos finalmente a la ocasión específica de agradecimiento en los versos 9-12. La comunidad recuerda su tiempo de dificultad, su época de desorientación. Aunque esto se le acredita a la soberana acción divina. Es decir, en este salmo, hasta la desorientación es vista como trabajo de Dios: "Tú nos probaste, nos purgaste, nos prendiste en la red, pusiste una correa a nuestros lomos, dejaste que un cualquiera a nuestra cabeza cabalgara, (y como resultado) por el fuego y el agua atravesamos" (cf. Is. 43:2). El salmista no piensa ni por un momento que el conflicto sea un accidente que caiga fuera del poder o preocupación divinos. Ni esto es motivo para que el poeta rechace a Yahvéh. Ni se sugiere que esto sea un castigo. Este salmo es increíblemente sumiso sobre el punto de conflicto pero, en el contexto del salmo, este reconocimiento del conflicto es solo preparación para el asunto real. El salmo no está realmente interesado en cuestiones acerca de cómo nos involucramos en el conflicto. El acento está en el alivio y restauración que logra el mismo Dios.

El conflicto se formula en los versos 10-12a pero está enmarcado por la afirmación positiva clave de los versos 9 y 12b:

él, que devuelve nuestra alma a la vida...
mas luego nos sacaste para cobrar aliento.[26]

Ambas afirmaciones son difíciles. La "tierra de la vida" no es una metáfora muy conclusiva, y las cosas no se clarifican en el verso 12 por la palabra difícil revayah. Pero las dos frases juntas sugieren un lugar seguro de bienestar. La recordada queja va rodeada y superada por estas acciones de la fuerza de Yahvéh que rescató. El verbo decisivo es "rescatar" (yashá), otra vez una alusión al éxodo. Así la aceptada liberación es una réplica de esa liberación modelo, pues la comunidad es liberada una vez más. La poderosa voluntad de Yahvéh no parará hasta que se forjen la libertad y la justicia. Ningún control o ardid imperial puede finalmente detener a este Dios. El paradigma del éxodo permite a Israel ver claramente lo que está sucediendo en su vida, ante sus mismos ojos. Puesto que es el mismo Dios, el éxodo recurre una y otra vez en circunstancias nuevas.

4. El resto del salmo (vv. 13-20) es mucho más un canto individual de acción de gracias. El individuo cumple con un voto y viene al altar con un sacrificio de acción de gracias (vv.13-15). Luego la liberación es narrada de nuevo bajo la estructura normal de llorar (qará, v.17), oír (shemá, v.19). Así es como opera la vida de fe de Israel. Israel se dirige en su necesidad a Yahvéh. Yahvéh responde para transformar la situación de necesidad. La bendiciión final (quizá paralela al v. 9) es pues un profundizar en la memoria. La fórmula: "El no ha...apartado su amor lejos de mí," se parece muchísimo a la promesa dinástica a David en 2S. 7:15. Se sostiene la promesa. El pueblo no es abandonado.[27]

No es necesario ni permisible dividir el salmo 66 en dos unidades separadas: comunitaria e individual. La segunda mitad mues-

[26] El término traducido aquí "bienestar" es revayah que puede significar "exuberante, bien regado".

[27] Otto Eissfeldt, "The Promises of Grace to David in Isaiah 55, 1-5", en Israel's Prophetic Heritage, ed. Bernhard Anderson and Walter Harrelson (New York: Harper and Row, 1962), pp. 196-207, ha visto que las promesas de David están democratizadas y puestas al alcance de toda la comunidad. Ver también Jean M. Vincent, Studien zur Literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55 (Bern: Peter Lang, 1977), pp. 66-107.

tra a un miembro de la comunidad que participa plenamente y que se apropia la liberación comunitaria como si fuera suya. La función del salmo es consolidar el nuevo orden del bienestar que permita la vida y que venga exactamente de la alabanza y acción poderosa de Dios. La vida de Israel no está ahora a merced de las otras fuerzas hostiles, porque la jésed de Dios supera la amenaza. Se sigue que cuando la comunidad experimente esto, las personas confiadas, en la comunidad, lo tomen como una garantía personal en su propia vida. Este salmo muestra el paso de una afirmación comunal a una apreciación individual, que es lo que siempre hacemos en la fe bíblica.

Salmo 124

Este salmo de acción de gracias es altamente disciplinado e intencional en su expresión. Da gracias de una liberación comunitaria, aunque de nuevo no se nos dice nada más allá de metáforas generalísimas.

1. Los versos 1-5 son una maravillosa formulación simétrica que menciona dos veces a Yahvéh con el participio inicial, "si no hubiera estado", usado como un subjuntivo. Así, "Si Yahvéh no hubiera estado...si Yahvéh no hubiera estado". Y se establece el contraste con las tres afirmaciones siguientes de "entonces", que presentan los terribles resultados si Yahvéh no hubiera estado involucrado. El salmo presenta un escenario tan negativo solo para descartarlo porque, de hecho, Yahvéh estaba presente y de nuestro lado. Así la negativa es solo un truco para celebrar qué sucede con el compromiso de Yahvéh. El agradecimiento que sigue es en celebración de que Yahvéh estuvo y está "de nuestro lado", y, por tanto, no sucedieron los posibles males. Podría haber acontecido pero, el tenaz compromiso de Yahvéh con Israel, es lo que impide el trabajo destructivo del enemigo. La aseveración evangélica clave es que Yahvéh está por nosotros, con nosotros, de nuestro lado, nos pertenece -completamente comprometido.

Las amenazas se presentan en diversas imagénes pero se refieren, sobre todo, al poder de las aguas caóticas del mal. Hasta el verbo inicial, "tragar", en el verso 3, se refiere probablemente a

ser tragado por las aguas malignas. Las aguas son la manera mejor en que Israel habla sobre una amenaza general, masiva, y aparentemente irresistible. Son las "aguas presuntuosas", las aguas que no conocen límite alguno y no respetan fronteras. Pero, como hemos visto en el salmo 114 con referencia al éxodo, y en el salmo 29 en lo referente a los mitos clásicos sobre las inundaciones, la soberanía de Yahvéh pone límites a las aguas y les resta fuerza.[28]

2. Los versos 6-7 usan una imagen completamente distinta. La invitación a alabar se basa en el doble uso de "escapar"; solo esta vez la imagen es de lazos, que sugiere que Israel es cazado y será devorado. Pero otra vez, Yahvéh no lo ha permitido.

3. La conclusión en el verso 8 suena a veredicto sereno basado en las particularidades precedentes. El recorrido de la afirmación teológica es interesante. Termina con una fuerte afirmación de la poderosa soberanía de Yahvéh sobre todo lo que él ha creado: cielo y tierra, aguas y lazos. Nada está dudoso en este punto del salmo.[29] Pero la misma discusión empieza en un punto muy diferente en el verso 1 con la apasionada, partidaria reclamación de que Yahvéh es para Israel. El salmo pasa así de la reclamación partidaria a la afirmación universal . En nuestro modelo de presentación, el salmo refleja un paso de la ansiedad de desorientacion a la estabilidad y confianza de la nueva orientación. El salmo es un paso de una ansiosa especifidad a una generalización confiada. La nueva vida de Israel, libre de amenazas, está totalmente enfocada a Dios que nunca nos entregará.

El Rey de otro tiempo y del futuro.

Estos son los cantos de nueva orientación por excelencia. Dan pública expresión litúrgica al "nuevo reinado" de Yahvéh que acaba

[28] Jr. 5, 22 ofrece una metáfora gráfica para el gobierno de Yahvéh sobre las aguas caóticas.

[29] Ver las discusiones de Patrick D. Miller Jr., The Divine Warrior in Early Israel (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 166-75; Frank M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 112-144; y James Muilenburg, "A Liturgy of the Triumphs of Yahweh", en Studia Biblica et Semitica (Wageningen: H. Veenman and Zonen, 1966), pp. 233-51.

de ser establecido ahora. Es probable que los cantos de entronización sean una versión de cantos de victoria que celebran la victoria de Yahvéh sobre los enemigos de Israel. En estos salmos se concede a Yahvéh el reinado en base a la victoria recién ganada. Quizá el ejemplo primario de canto de victoria en el AT es el canto de María, en Exodo 15, que es considerado una fórmula litúrgica muy primitiva del éxodo. Rastrea el triunfo de Yahvéh en detalle e igualmente la derrota del Faraón y de los dioses egipcios. No es nuestro propósito estudiar en detalle ese canto pero podemos señalar las siguientes características:

1. Aunque el salmo es históricamente específico, apela a, y hace uso, del vocabulario mítico y de modelos de presentación que pertenecen al género de canto de victoria del Cercano Oriente. El canto de victoria es una extraña mezcla de la experiencia de Israel, con su peculiar historia, y del modo común de expresión del Cercano Oriente.

2. La sustancia del canto es esencialmente narrativa. Narra la historia del paso de Israel, por la fuerza de Yahvéh, de la esclavitud en Egipto al establecimiento en su tierra. La himnología celebrativa de Israel es, ante todo, un testimonio de todo lo acontecido.

3. La conclusión del verso 18 es una fórmula de entronización, una conclusión del relato, un veredicto sobre el proceso histórico recién conmemorado. Este veredicto podría aislarse en una fórmula litúrgica sin el relato preliminar porque el veredicto es lo que finalmente cuenta. Podríamos notar las fórmulas aisladas del culto cristiano, la Doxología y el Gloria Patri, que son de hecho demandas de victoria que anuncian la autoridad triunfante de Yahvéh y niegan la autoridad de otros dioses.

Los cantos de victoria-entronización en el salterio se derivan de una u otra forma del relato del éxodo o del relato de Sión en el que el éxodo se narra de nuevo en un lenguaje más mítico. Comenzamos con un ejemplo de cada uno: de las tradiciones del éxodo y de Sión.[30]

[30] La misma petición se hace en el cántico de Jos 10, 12-13.

Salmo 114

El salmo 114 es un himno muy parecido a la experiencia-relato del éxodo. Es evidente que el evento liberador específico es presentado aquí con proporciones cósmicas.

1. En un repaso rápido los versos 1-2 comprenden toda la historia del recorrido de Israel desde el éxodo (Egipto -"pueblo de lenguaje extraño") hasta el asentamiento en una tierra ("santuario" -seguramente una referencia a Jerusalén- "dominio"). Está resumida la larga narración del Hexateuco. Esto es posible gracias a que toda la memoria tiene vitalidad en la comunidad. Es suficiente con hacer alusión a ella sin bajar a detalles.

2. La parte media del salmo (vv. 3-6) está cuidadosamente construída en dos segmentos. Primero hay una descripción narrativa (vv. 3-4) y luego un canto de sarcasmo, con aquella estrechamente relacionado, (vv. 5-6) y basado en la misma. Claramente la actual memoria de liberación ha sido "procesada" con propósitos litúrgicos. Ahora la memoria afirma que toda la creación se moviliza para la liberación. Cualquier parte de la creación que sea insensible a esta libertad para Israel es un enemigo del Dios liberador, y está amenazada. Se mencionan cuatro elementos: mar, río Jordán, montañas, colinas. Se las personifica como actores clave en el drama de liberación: se agitan excesivamente. Es posible que el agua (mar, río) sea presentada como un enemigo de Yahvéh, aunque no existe ni sospecha de esa interpretación en el relato del éxodo. Así, cuando se retiran las aguas, se interpreta que lo hacen aterrorizadas ante la muestra del poder de Yahvéh. Los otros dos elementos, montañas y colinas, pueden entenderse como gozando o respondiendo con terror. De cualquier manera, lo que se expresa es que el evento del éxodo es tan trascendental que aun los dispositivos del cosmos no están amañados. El evento del éxodo y la tradición anuncian en el cielo y en la tierra que ya no habrá negocio imperial como se acostumbraba.

Los relatores disfrutan poderosamente de la fuerza disruptiva de Yahvéh. Están tan seguros que molestan y se burlan. Se asombran de que el mar sea tan cobarde y de que el río sea incapaz de mantenerse en su lugar. Así el contraste es entre Yahvéh, a quien

las naciones creían marginado, y los elementos de la creación que parecen tan decididos. Ahora es exaltado el humilde Dios, y humillados los otrora exaltados elementos. No es un certamen. El éxodo es ahora cantado como una inversión cósmica: lo que sucedió con ese grupo esclavo no es un evento meramente tribal sino concerniente a toda la creación.

3. Dada esta comprensión de la realidad, es inevitable la conclusión de los versos 7-8. Se invita a toda la tierra a temblar de espanto. La palabra pivote en el salmo es danzar, (jul) torcerse y girar, en dolor y angustia, porque todo el mundo conocido está ahora amenazado. La invocación es a la "tierra" (érets) que se imagina a sí misma estable y serena. Pero ahora todo está en peligro. El agente del peligro es adón, el real y soberano Señor. No se menciona Yahvéh, nombre del éxodo. Es suficiente con mencionar el decisivo nombre de la soberanía, para que las aterrorizadas naciones entiendan lo que se está diciendo. La conclusión del poema (v. 8) es un asunto doxológico adicional que vincula a este Dios con el milagro del agua en el desierto (cf. Ex. 17:6;Nm. 20:11; y consecuentemente Is. 41:17). La última línea recuerda el lenguaje del éxodo del verso 1. Muestra de otra manera que Yahvéh no acepta nada como está sino que siempre cambia todo. Nada está seguro cuando el Dios de la liberación empieza a hacer sus maniobras. Ha terminado la caótica orientación de la esclavitud de Egipto. El Dios de la libertad labra una nueva orientación.

El salmo 114 es una invitación, para cada nueva generación, a participar en esta memoria de transformación del mundo, a identificarse con la tradición y a recibir vida de ella. Es, en un modo narrativo, un salmo de entronización, aunque no se usa ese lenguaje especial. El salmo trata de exaltar a Yahvéh a expensas de todos los otros dioses (e.g. mar, río). En términos de función social podemos sugerir que el salmo pretende contrastar a Yahvéh, agente de libertad, con todas las estructuras, agentes y poderes del status quo. El salmo hace accesible, a todos los que quieran unírsele, una radical lectura de la realidad. De hecho ninguna parte del mundo es como aparenta porque todo él debe afrontar la soberanía decisiva de Dios cuya voluntad es la transformación.

Salmo 29

Este salmo, más claramente que el salmo 114, es un salmo de entronización. Utiliza una serie de metáforas muy diferente. Aquí no hay nada que conecte el poema con el relato salvador del credo de Israel. Sin duda concuerdan los eruditos que este es un salmo cananeo más antiguo, retomado por Israel, al que solo se le cambió el nombre de la deidad. Así refleja mitología y estructuras retóricas cananeas. Por tanto, este puede ser uno de los salmos más antiguos que muestran a Israel muy directamente relacionado con expresiones religiosas de su contexto cultural.

1. La convocatoria a adorar (vv. 1-2) es dirigida a los "hijos de Dios" (RSV, "seres celestiales"). La imagen aquí es una reunión de la corte celestial de los dioses y sus mensajeros. El lenguaje de entronización es característicamente global, hasta cósmico, y halla aplicables sus metáforas más expansivas a una escena que se nos ofrece en una liturgia entre los dioses Nosotros[31] (e Israel) no somos participantes sino espectadores en la acción del poema pero vemos el "culto real" en el que nuestro culto humano puede derivativamente paarticipar y replicar. Los dioses son invitados a rendir honor, gloria y soberanía a este Dios como distinto de los otros dioses que no pueden hacer una demanda tan poderosa. Por un acto de culto se les invita a emitir su voto en favor del verdadero Dios.

2. Que este sea un canto de nueva orientación es evidente en los versos 3-9a que presentan el caos (desorientación cósmica) que este Dios ha estado trabajando por conquistar. Puede ser que la narración caracterice una gran tormenta que barre el Mar Mediterráneo (v.3) por el Líbano (vv. 5-6) y hasta el desierto del sur (vv. 7-8). Pero la frase "muchas aguas" (v. 3) sugiere que las imágenes son más que históricas aunque pueden también tener alguna conexión histórica y geográfica. Esa frase, y quizá el cuadro general, pueden ser una referencia a las globales aguas del caos como en Gn. 1:2.

[31] Sobre el concilio de los dioses ver Patrick D. Miller, Genesis 1-11 (Sheffield: University of Sheffield, 1978) pp. 9-26.

Aunque la afirmación hímnica describe la terrible amenaza contra el orden creado, también testifica que Yahvéh es quien trabaja poderosamente para dominar la tormenta y superar el desorden. Así es la poderosa voz de Yahvéh, repetidas veces mencionada, la que se mueve decidida y poderosamente para destruír el orden antiguo y domeñar las fuerzas del caos. Aquí no existe nada de fidelidad o justicia; es el crudo poder salvaje. A Yahvéh se le presenta más poderoso que todo lo que se le resiste: puede torcer los potentes árboles (v.9).

3. Los otros dioses observan esta acción decisiva y dan su veredicto (vv. 9b-10). Observan el despliegue de fuerza. Aplauden, votan, saludan. Asignan la autoridad soberana a este y a nadie más, mientras exclaman : "¡Gloria!" Para esto fueron invitados en los versos 1-2 pero no lo hacen hasta no tener la evidencia de fuerza de los versos 3-9a. Este grito de reconocimiento tiene una función no diversa de la Doxología o de la fórmula doxológica en la conclusión de la Oración del Señor. Eso lleva a la entronización (v. 10). Este Dios está ahora estable y cómodamente sentado sobre las poderosas aguas. El ha sometido a las aguas que ya no son una amenaza (cf. Mc. 4:35-41). El verdadero rey amansa el caos. Su trono, establecido encima del torrente, muestra que la conquista es real, y expresa total desprecio hacia las derrotadas aguas.

4. Cuando es aplacado el caos y sacado del campo, el rey, recientemente reconocido, da una adecuada bendición desde el trono restablecido (v. 11). Es la promesa de shalom, precisamente lo opuesto al caos que parecía ser más poderoso. Esta declaración de shalom es tan decisiva y transformadora del mundo como la palabra pazen la bendición familiar de Nm. 6:22-26. El movimiento desde la gloria (vv. 1-2,10) hasta la paz(v.11) no es distinto del canto angélico en Belén (Lc. 2:14). El establecimiento del nuevo rey trae consigo nuevo bienestar al mundo. La acción del salmo es cantar dentro del lugar el nuevo orden que supera al caos. El salmo 29 no hace referencia al éxodo o a alguna memoria particular de Israel. Es un salmo que habla acerca del orden de un modo que supera toda ansiedad sobre la vida, y el acto mismo de cantar el canto es en sí una práctica de ese orden nuevo.

Esos dos salmos juntos (la memoria de la fe de Israel en el salmo 114; la herencia común de Israel entre las naciones en el

salmo 29 proporcionan la base para una vida nueva y para la esperanza en el gobierno de Dios. La nueva vida está fundada en el nuevo reinado de Yahvéh, logrado sobre los enemigos históricos de Egipto o sobre las amenazas caóticas presentes en la creación. Como una pieza litúrgica, el salmo 29 es una representación concreta del reinado. El nuevo orden requiere de la honra de Dios pero también necesita capacidad y fuerza para reordenar la vida. Esto es motivo para cantar en la tierra como en el cielo.

Salmo 96

Este salmo es algo así como una deducción del salmo 29. Se le asemeja muchísimo y parece derivarse de él. El salmo 96 representa el nuevo gobierno y luego caracteriza la forma del nuevo gobiernoSegún nuestras rúbricas este salmo no solo afirma una nueva orientación sino que dice a qué se parece.

1. Los versos 1-6 son una invitación a alabar. Esta es una forma clásica de alabanza que consta de dos partes:

a)Una invitación imperativa, hecha aquí seis veces: "canten, canten, canten, anuncien, cuenten, declaren."

b) La razón para alabar en los versos 4-5, que habla positivamente de la presencia de Dios y negativamente del itinerario de los ídolos. Las razones que se dan para alabar son recitadas como la forma misma de alabanza.

Este salmo es una celebración de que ahora el futuro pertenece a este Dios, no a los débiles ídolos que, de hecho, son agentes del caos. La alabanza que expresa esta buena noticia de la entronización es un "canto nuevo". Este debe cantarse para una nueva orientación. En el mundo antiguo se tipificaba una nueva orientación por un nuevo reino, presentado por una inauguración o coronación. Probablemente se encargó un canto genuinamente nuevo para semejante evento público importante. Este es un nuevo Dios no conocido así por esta gente hasta ahora, de manera que debía haber una nueva música de acompañamiento.

2. Los vocativos de los versos 7-9 son cercanamente reminiscentes de 29:1-2. Mucho de su lenguaje es el mismo. La diferencia crucial es que el vocativo ahora se dirige a las "familias de los pueblos" y no a los "hijos de Dios". El culto iniciado aquí, y la nueva realidad social comenzada aquí, acontecen sobre la tierra, no en el cielo. Ahora no somos espectadores del culto celestial (como en el salmo 29) sino participantes, llamados a recibir el don de la novedad.[32]

3. La afirmación clave de este salmo está en el verso 10: "Yahvéh reina". Su significado preciso lo disputan los eruditos.[33] Podría pensarse que se refiere a una realidad progresiva de Dios que ya reina. Pero si tomamos esta fórmula como una proclamación en la coronación, decir "Yahvéh reina" significa que acaba de convertirse en rey. Esto es, la representación litúrgica no es solo un recuerdo, sino un obrar así, de manera semejante a como en Pascua entendemos que la resurrección es "hoy", y entendemos que nosotros hemos estado presentes. Ahora bien semejante fórmula como "¿estabas tú allí?" no es una afirmación cronológica sino una experiencia litúrgica. Y así es como esta fórmula de salmo puede ser mejor entendida. Este salmo marca el principio de un nuevo reino. La liturgia no es la repetición de un acto sino la evocación de una realidad alternativa que se actualiza en el momento mismo de la liturgia. Así en este momento es cuando el dominio de Dios se hace visible y efectivo.

4. El resto del salmo 96 narra cómo es el nuevo régimen (vv.10b-13). El resultado del reino de Yahvéh recién ganado trae a la creación un orden seguro y equitativo. La novedad está en la arena internacional, "entre las naciones". Habrá equidad (v.10). Habrá, como resultado,.gozo cósmico entre los "cielos, tierra, mar, campo, árboles." Los elementos de la creación se unirán para celebrar

[32] El salmo 117 ofrece un claro modelo del himno. Ciertamente el salmo 117 es casi una forma pura a la espera de contenido más sustancial y específico. Ver útil resumen sobre el himno por R. N. Whybray, The Second Isaiah (Sheffield: JSOT Press, 1983), pp. 30-34.

[33] Ver las referencias resumidas de Aubrey Johnson, "The Psalms", en The Old Testament and Modern Study, ed. H. H. Rowley (Oxford: Clarendon Press, 1951), p. 190, y John H. Hayes. An Introduction to Old Testament Study (Nashville: Abingdon Press, 1979), pp. 299-304.

así como los "hijos de Dios" gritaban "¡Gloria!" en 29;10, así coomo nosotros nos juntamos en Navidad como "los cielos y la naturaleza cantan" en el nacimiento del Rey. Así la creación celebra, reconoce la soberanía de este y saluda al nuevo gobernante y se prepara a obedecerlo.

En el salmo 114 había terror y temblor. Ahora, desde las mismas partes de la creación hay una alegre celebración y recepción. Este lenguaje exuberante sugiere tres dimensiones de celebración. Primera, esta puede ser vista como hipérbole poética, el deleite de la escritura de Israel tan amplia como posible. Sagunda, el salmo puede querer hablar sobre la celebración de los otros dioses que ceden ante Yahvéh pero esto ha reducido ahora a los otros dioses a los elementos de la creación. Tercera, podría ser un reconocimiento de que todo el orden creado -no solo Israel y las otras naciones- ha sido desvirtuado y marcado por la injusticia. Injusticia y desigualdad constituyen un problema cósmico. Tal injusticia para "mar, campo, árboles" puede darse en forma de mal uso y explotación ecológica. No nos admiremos de que canten y se alegren; esto ha terminado ahora con la venida del justo rey.

El fundamento para la nueva celebración es una nueva orientación llevada a cabo por este rey que viene triunfante en situaciones de injusticia y las corrige. La palabra "juez" (shafat) es usada aquí dos veces, junto con "juzgar" (din) en el verso 10. Estas dos palabras no deben tomarse negativamente, como nos inclinamos a hacerlo, jurídica y teológicamente, como en "el juicio de Dios". Más bien los términos se refieren a la acción de Dios de intervenir para mirar por las justas exigencias de los débiles que no tienen ningún poder para presentar su propia demanda o ver por sí mismos (cf. Is. 1:16-17; Sal. 82:2-4,8;72:1-4). Así "juicio" significa el establecimiento de una nueva estructura de poder y un nuevo centro de valores, caracterizado por el derecho y la seriedad, que supere un orden social voluble, arbitrario, caprichoso, de explotación.

El salmo 96 se enfoca en (a) el momento de inversión a través de la entronización cuando comienza algo nuevo, y (b) la implementación, a largo plazo, de esa norma para una nueva ordena-

ción de vida. Puesto en términos teológicos convencionales, la entronización es la nueva justificación del mundo; el esperar la nueva vida es la práctica de la santificación del mundo. El salmo no es solo sobre el evento (que la mayoría de los eruditos sobre salmos parece asumir), sino también sobre el proceso, a largo plazo, que ha sido empezado aquí. Un salmo tal es siempre un acto de profunda esperanza, porque semejante reinado no ha sido establecido con claridad simplemente para el uso del salmo. Pero el uso litúrgico del salmo es más que esperanza. Es hacer, ahora momentáneamente, presente el futuro, por la palabra, los gestos , la práctica. Este salmo celebra, frente al viejo orden aún presente a nosotros -orden de injusticia e infidelidad. Pero ese viejo orden es un orden que de hecho no tiene ninguna exigencia seria que presentar. Esta liturgia es el comienzo del desmantelamiento de ese orden.[34]

Los otros cantos explícitos de entronización (salmos 47, 93, 97, 98, 99) pueden ser tratados de una manera más sumaria porque ellos articulan los mismos temas que hemos visto en el salmo 96.

Salmo 93

El salmo comienza con la fórmula de entronización, "Yahvéh reina". Luego el verso 1b describe la procesión regia del nuevo rey que viene victorioso a exigir su reino. Aunque breve es un cuadro majestuoso. El verso 1c afirma el resultante bienestar del mundo. Ha parecido precario pero ahora es sólido y seguro. En los versos 3-4 la fuerza de Yahvéh es contrastada con la fuerza de las aguas caóticas. Todos saben que las inundantes aguas del caos son abrumadoras e irresistibles. Nótese en el verso 4 la frase "muchas aguas" que hemos visto en 29:3. Pero Yahvéh

34. Norman Gottwald, The Tribes of Yahweh (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979); p. 408 y passim, sigue a Mendenhall en la explicación del proceso sociológico de "retirada". No creo que Gottwald o Mendenhall hayan apreciado plenamente el hecho de que semejante retirada social comience en el proceso litúrgico, donde se representa el dolor y comienzan a emprenderse alternativas. Viendo la tradición antigua como "modalidades de la estructura cúltica" (cap. 13), Gottwald insinúa el proceso pero no lo ha trabajado con amplitud. Los salmos, yo sugiero, son el material por el que se integra el proceso litúrgico y el acto sociológico.

claramente es más poderoso que todas las amenazas del caos. Y así, en el verso 5, el bien establecido rey emite un decreto para el nuevo orden. Aqui no se le da consistencia alguna al decreto. En Sal. 29:11, el nuevo decreto es shalom. En 96:10b-13 se decretan el derecho, la fidelidad y la equidad. Por la afirmación de Yahvéh el salmo revela la transformación de la vida creada. Israel nunca insiste en la forma mítica sin pasar a los temas terrenos de la equidad.

Salmo 97

Este salmo también empieza con la fórmula real, "Yahvéh reina", y caracteriza la alegre respuesta de la tierra y de las costas. El nuevo dios-rey no está simplemente allí sino que en procesión triunfante (vv. 2-5).[35] Y ese proceso es una mezcla de celebración y asombro temeroso. El nuevo dios-rey está seguro de triunfar. Los versos 3-4 suenan a tormenta de truenos como hemos visto en Sal. 29:3-10a. El verso 5 muestra el temblor de las montañas. Pero junto con el , la del gobierno está caracterizada por el"derecho y la justicia" (v.2), "el derecho" y "la gloria" (v. 6). Esto no es solamente fuerza total. Es también una introducción del valor humano en la vida del mundo. La nueva orientación será aquella en la que aun los débiles tienen derechos no pisoteados por los fuertes. La fuerza del nuevo rey no es notable a menos que la transformación social sea la meta del poder. El que el reinado sirva a la tierra es una semilla de fe encarnada.

El establecimiento de este gobierno es buena y mala noticia. Es buena noticia para la pisoteada Judá (v.8). Los elegidos de Yahvéh han sido inútiles y suspiran por un intruso que les dé vida. Es mala noticia para todos aquellos que organizan la vida en torno a los ídolos -símbolos de explotación- que pueden reducir a cosas (comodidades) a la gente en cuanto el Dios verdadero es permutado por un objeto controlable. Para entender el anhelo de la gente en este salmo debemos entender que el comercio de dioses va acompañado de una reducción de gente. El asunto de los ídolos no es un asunto de estatuas y figuritas. Es un asunto de cambio de símbolos

35. El contraste entre el Dios "que habita" y el Dios "que llega", es crucial para la teología de la esperanza de Moltmann. Ver M. Douglas Meeks, Origins of the Theology of Hope (Philadelphia: Fortress Press, 1974), pp. 80-92.

y valores. Cuando se disminuye al verdadero Dios, se disminuye, en igual proporción, el valor de las personas humanas.[36] La destrucción de los ídolos no es una actuación religiosa de visión estrecha sino que tiene que ver con la creación de un espacio libre para la práctica del humanismo.

En los versos 10-12 la celebración de Israel recibe una definición de alianza (que estaba ausente en el salmo 93). La afirmación programática del verso 10 indica el criterio por el cual todos serán juzgados. "Aborrezcan el mal" se deriva del amor testamentario del "bien", de la justicia, de Yahvéh (cf. Am. 5:15). Los "santos" del verso 10 son los que guardan la alianza, y la vida es calculada en términos de rectitud y maldad. Así el poder en bruto del nuevo rey es mediado en términos de los compromisos de la torah de Israel. El gobierno de Dios requiere de obediencia. El Dios real no es moralmente indiferente sino que permite una nueva vida pública de preocupación humana. La nueva orientación es una vida de respuesta disciplinada a la voluntad de Dios por la justicia.

El salmo 97 tiene un movimiento similar al del salmo 29:

poder total	ética testamentaria
sal.29:gloria(vv. 1-2)	paz(v.11)
sal.97:el nuevo rey(v.1)	rectitud, reivindicación(vv.10-12).

El elemento culminante es un contraste entre los malvados y los rectos. En el curso normal de la vida pública, los irresponsables malvados controlan las cosas pero el reinado de Yahvéh causa una inversión. Los malvados son puestos al descubierto por lo que son. Se les niega preeminencia. Al contrario, a los rectos, a los que guardan la alianza y hacen la voluntad de Yahvéh se les da vida y fuerza. A todo esto se refiere la entronización. Pero el manejo israelita de ese género insiste en que tal poder es siempre

36. La crítica de los ídolos es fundamental para la dignidad y valer de las personas humanas en la imagen de Dios. Von Rad, Old Testament Theology, vol. 1 (New York: Harper and Brothers, 1962), pp. 212-19, ha insinuado esto pero no lleva la crítica de los ídolos lo bastante lejos hacia nuestra comprensión de lo humano. Ver los comentarios pertinentes de Walter Harrelson, The Ten Commandments and Human Rights (Philadelphia: Fortress Press, 1980), pp. 61-73. donde es más explícita la temática moderna de lo humano.

en servicio de los valores de la Toráh. El dios-rey recientemente entronizado es bienvenido precisamente por los pobres marginados que ahora pueden esperar una vida mejor.[37] Por esto el salmo pasa del "gozo" ("regocíjense") (v. 1) al "gozo" (vv. 11-12). Ellos son los que tienen algo de qué alegrarse.

Salmo 98

Los mismos temas están presentes aquí como en los otros salmos de entronización.

1.Se introduce otra vez (v.1) el "nuevo canto", con las razones dadas en los versos 1-3, introducido por "ki". El relato de las razones es menos cósmico y más fijo en la memoria de Israel. "Las maravillas" no necesitan ser, pero probablemente lo son, los acontecimientos salvíficos de la historia de Israel (cf. v.3). El vocabulario suena como si tuviera semejante referencia. Tres veces en los versos 1-3 se usa el verbo "salvar" o "liberar"(yashá). Este va acompañado por los términos "justicia, amor firme, lealtad" (tsedaqah, jésed, emuná), palabras centrales de la tradición de alianza de Israel (cf. Jr. 9:24). "La tierra" es aquí no el recipiente de estas acciones sino un espectador poderosamente impresionado. La base para la exaltación de Yahvéh se halla ahora en la intervención en favor de Israel. Nótese cómo el género ha sido ampliamente transformado del salmo 29, en que no existe referencia a ninguna agenda israelita, hasta el último verso. Ahora la afirmación cósmica está asentada firmemente en la vida de Israel.

2. La sección media del salmo 98 (vv. 4-6) es una invitación masiva a alabar, con una serie de imperativos. La invitación es a "toda la tierra", y la metáfora dominante es una vez más el reinado. El establecimiento del gobierno de Yahvéh causa una alegría general.

3. La invitación se continúa en los versos 7-8 con los temas ahora familiares para nosotros:"mar, mundo, ríos, montañas". De nuevo la convocatoria a alabar va acompañada de las razones que

37. Lc 19, 47-48 articula precisamente tal lectura de Jesús de las buenas noticias/malas noticias.

marcan el nuevo reinado. Yahvéh juzgará. lo cual significa que él establecerá un reino marcado por la justicia y la equidad. El nuevo reinado corresponde al vocabulario de los versos 2-3. El mundo será totalmente orientado en una nueva dirección.

Salmo 99

Este salmo hace eco a los mismos temas del nuevo gobierno pero en forma diferente. En este salmo son más visibles las tradiciones específicamente israelitas.

1. El himno comienza con la fórmula de entronización que hemos venido a esperar: "Yahvéh reina". La respuesta adecuada es el temblor cósmico porque este rey desmorona todos los antiguos gobiernos.

2. La celebración del reinado de Yahvéh está articulada en los versos 1b-5. El verso 1b es de hecho un paralelo con la línea inicial pero lo tratamos con lo siguiente porque la referencia a los querubines vincula la nueva entronización con el templo de Jerusalén. (cf. 1R. 8:7). Esta sección del salmo entreteje hermosamente las dos tradiciones básicas de Israel. Por un lado, está la tradición jerosolimitana de presencia. Esta es presentada en la referencia a los querubines, a Sión, y al "estrado".[38] Esta tradición afirma la atención de Dios a lo establecido por Israel. Por otro lado está la tradición mosaica de liberación que se expresa como "amador de justicia", agente de "equidad, justicia y rectitud" (yashar, mishpat, tsedaqah), y por alusión a Jacob. Esta tradición asevera que donde llega Dios, existe transformación social radical. El reinado de Yahvéh combina la seguridad de presencia y la erosión de la liberación, y la tradición rehusa permitirnos escoger entre estos acentos.

3. Los versos 6-7 vinculan más decididamente el reinado de Yahvéh a la más antigua tradición de la torah de Moisés y Aarón, con referencia a la permanencia en el desierto y a los mandamientos

38. Ver Sal 132, 7 pero nótese que en Is 66, 1 es la tierra toda y no solo el templo lo que constituye el "escabel". Obviamente esta es una metafora que tiene más de un posible uso.

del Sinaí. Hay también referencia a Samuel porque Samuel es recordado como alguien que insistió en el reinado de Yahvéh para resistir a todos los reyes humanos, a quienes él veía como pretendientes y como amenazas que mermaban el reinado de Yahvéh (cf. 1 S.8:7; 12:15,25). Llama la atención que esta pieza litúrgica, patrocinada ciertamente por la dinastía de Jerusalén, invocara el nombre de este opositor al principio dinástico. Los verbos básicos aquí de "llamar" y "responder" (cf. Is. 65:24) articulan lo que es más importante y característico en Israel, desde el clamor inicial del Ex. 2:23-25. Es el asunto más normal de Israel clamar, y la preocupación más fiel de Yahvéh el responder. El centro de esta fe es la sensibilidad atenta de Dios para esta comunidad necesitada.

4. El último elemento del salmo (vv. 8-9) establece los dos aspectos de este impresionante reinado: Dios perdona, y Dios castiga. Ambos aspectos afirman que este Dios es una persona libre que nunca está cautiva. No se sabe de antemano cómo estará Dios presente en perdón y castigo. La yuxtaposición de estos dos temas recuerda la afirmación fundamental de fe del Ex. 34:6-7, que sitúa a Dios al mismo tiempo como salvador y como juez.[39] Pero la última afirmación de la iuxtaposición mosaica se resuelve en el verso 9 con otra invitación más al culto. Esta es un llamado al templo porque la característica sobresaliente de Dios es la santidad. El templo proporciona los medios y la oportunidad para un encuentro con el santo.[40] Este salmo presenta juntos un tanto notablemente los elementos clave de la tradición de fe de Israel. La entronización de Dios hace accesible la santa presencia y hace más urgente la voluntad justa. No puede ser minimizado ninguno de los elementos sin distorsionar quién es este que gobierna.

Salmo 47

Este salmo es también un salmo de entronización aunque su textura es un tanto diferente de los otros comúnmente agrupados

39. Ver Gottwald, op. cit., pp. 686-87.

40. Is 6, 1-8 muestra una notable convergencia de temas que nos conciernen: en concreto el templo, el reinado de Yahvéh, y la santidad de Yahvéh. Claramente el templo, como presentación de una realidad alternativa, es entendido como el lugar de posibilidad creativa.

con él, Específicamente la fórmula de entronización (v. 8) difiere de sus paralelos porque le falta el nombre específico de Yahvéh y tiene en su lugar la afirmación más general, "Dios reina". Sin embargo, la referencia específica a Yahvéh y al pueblo de Yahvéh en otras partes del salmo hace de esa diferencia linguística algo meramente incidental.

1. Los versos 1-4 están estructurados como un himno de la alianza en dos partes. Primero en el verso 2 hay una invitación a la alabanza con dos imperativos. La invitación, como en los otros salmos de este grupo, es a todos los pueblos. Segundo, en los versos 2-4, introducidos por la preposición "ki" se nos dan razones para la alabanza a que se nos empuja. Las dos razones dadas son característicamente una justificación de dos temas en la fe de Israel. Una razón para alabar a Dios es su soberanía universal sobre todos los pueblos. La otra razón es la peculiar selección divina de Israel como su especial foco de amor, con el don de tierra especial. El gobierno soberano de Dios compagina el gobierno general de las naciones y el compromiso especial con Israel. Los dos están siempre en tensión nunca resuelta.

2. En el verso 5 tenemos una fórmula especial de entronización probablemente escenificada litúrgicamente. "Subió" significa ascender al trono (cf. Sal. 29:10).[41]

3. Los versos 6-7 son otro himno bellamente estructurado con las dos partes de convocatoria imperativa (con el cuádruple verbo "cantar"), y la base en el verso 7 con una declaración de reinado.

4. En las líneas conclusivas de los versos 8-9 recordamos aún la yuxtaposición de las naciones e Israel, gobierno providencial y amor de elección. Después del decreto real del verso 8a, el salmo se refiere al gobierno de las naciones y al pueblo de Abraham. Sin embargo, una traducción como el RSV, "...pueblos únanse como el pueblo del Dios de Abraham, " pide demasiado. El texto es de hecho más elíptico porque le falta la copulativa "como" y se lee simplemente:

41. Ciertamente estos salmos y las metáforas cúlticas relativas a aquellos son la base metafórica de la narrativa neotestamentaria de la ascensión de Jesús. Ese acontecimiento es, sin dudarlo, un evento político en la fe y la memoria de la Iglesia.

los príncipes de las naciones están reunidos,
pueblo del Dios de Abraham.

Yo sugiero que, aunque el salmo desea afirmar ambos, deja abierto y se resiste a especificar la relación entre ambos. Una resolución más estrecha de esa yuxtaposición se encuentra en Is. 19:23-25, donde las naciones se convierten claramente en los pueblos elegidos de Yahvéh. Pero ese texto afirma más de lo que está aquí, Una conclusión es que el texto pretende mantener abierta y no resuelta esa relación. La última visión de Jerusalén es para que todos los pueblos lleguen a ser pueblos de Yahvéh (Is. 2:2-4), pero no necesariamente miembros de la alianza de Israel. En la proclamación del NT este tipo de afirmaciones podría sugerir que todos los pueblos tienen que someterse a la soberanía de este Dios, pero no todos por medio de Jesús. Hay otras ovejas, ovejas valiosas, no de este rebaño (cf. J. 10:16).

Resumen

Los salmos de entronización, tomados litúrgica, escatológica, políticamente, son una afirmación de que todos los pueblos -Israel y las naciones- así como todo el orden creado, son responsables ante la autoridad divina. Esa es una enorme declaración en un mundo inclinado a la autonomía, amenazado por la anarquía. Esta rica metáfora del reinado de Dios puede ser considerada teológicamente al menos bajo cinco temas.

1. No existe duda alguna de que el tema festivo de la entronización de Yahvéh pesa, aunque no decisivamente, sobre la liturgia real y sobre la ideología del antiguo Cercano Oriente.[42] Así la versión israelita de esta declaración común es que Yahvéh no es simplemente un Dios israelita, sino el Dios a quien todas las naciones están sujetas.

42. La literatura es extensa. Se puede hacer referencia útil a los dos libros editados por S. H. Hooke, Myth and Ritual (London: Oxford University Press, 1933), y Myth, Ritual and Kingship (Oxford: Clarendon Press, 1958).

2. El tema del reinado de Dios en Israel apela también a la antigua tradición Moisés-Sinaí.[43] Aunque estos salmos están orientados predominantemente a Sión, aluden y funcionan sobre esta tradición de alianza que es más antigua que la tradición del templo. Esa tradición afirma que desde el primer momento la fe de Israel se articula en una metáfora política. El que Yahvéh sea un poder real sirve para desestabilizar todo otro poder real y para relativizar toda tentación de absolutizar el poder. Este reinado es un don de libertad porque el vasallaje a este Dios liberador habla contra toda otra sumisión política.(cf. Lv. 25:42).

3. Puesto que estos cantos probablemente pertenecen a la liturgia de Jerusalén, el reinado de Yahvéh tiene conexiones simbólicas, políticas e ideológicas con el reinado de la dinastía davídica.[44] Por otro lado, podría ser que el reinado de Yahvéh fuera simplementeh el del gran mandato de la exigencia dinástica.[45] No existe duda alguna que este elemento opera, y necesita ser analizado cuidadosamente. Pero, al mismo tiempo, esta conexión sugiere que el reinado es la autorización y requirimiento del ideal davídico. El carácter de Yahvéh es decisivo para el carácter de toda autoridad política en Israel: juez, rey y sacerdote.[46] El que Yahvéh sea un "amador de justicia" hace inevitable que los reyes davídicos, que son agentes y regentes de y para Yahvéh, deban ejercer una justa

43. Ver especialmente Martin Buber, Kingship of God (New York: Harper and Row, 1967), y la revista general de Otto Eissfeldt, "Jahwe als Kšnig", ZAW 46 (1928): 81-105. George Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine", BAR 3 (1970): 100-120, y The Tenth Generation, caps. 1, 7, 8 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), y Gottwald, op. cit., ha entendido muy claramente lo que significa sociológica y políticamente el reinado de Yahvéh.

44. No le seguiremos la pista a los "salmos reales" pero, como Aubrey Johnson ha mostrado en paralelo cercano a Mowinckel, ellos están claramente relacionados con el reinado de Yahweh. Estos salmos incluyen el 2, 18, 30, 21, 45, 72, 89, 101, 132, 144. El rey es regente de Yahvéh. Los eruditos sostienen una variedad de opiniones concernientes a la relación formal (ontológica) del rey a Dios, por ej. divina, sacra, histórica, etc. Pero la función del rey es sin duda guardar el orden de vida y restablecerlo cuando está perdido. La desorientación real se representa seguramente en el NT por el drama de la crucifixión de Jesús y el caos consiguiente. (cf. Mt. 27, 51-54).

45. Carol L. Meyers, "Jachin and Boaz in Religious and Political Perspective", CBQ 45 (19831): 167-178, ha mostrado recientemente cómo las peticiones de la dinastía están íntimamente ligadas a las de Yahvéh.

46. Es central al argumento de Gottwald el que la imagen teológica y la realidad política esten íntimamente ligadas entre sí. Se pueden dar varios matices a la relación entre las dos, sobre la cuestión cuál de las dos es función de la otra.

autoridad, especialmente para los marginados.[47] Así de la justicia de Yahvéh (cf. e.g., Dt. 10:17-18), pasamos inevitablemente a la misma expectación para David)Sal. 72:1-4). El reinado de Yahvéh es políticamente significativo como un modo de analizar todo ejercicio humano de poder. Pero no es solamente; es también autorización para la peculiar visión de la autoridad política practicada en Israel.

4. Los cristianos querrán proyectar estos salmos hacia el NT, porque la proclamación central de Jesús (cf. Mc. 1:14-15), expuesta en muchas parábolas, se refiere al reino y reinado de Yahvéh. El NT no proclama el reino de Jesús sino el reino de Dios.[48] Ese símbolo arrasador se expresa concretamente no en un gran acto litúrgico o político sino en específicos y poderosos actos de compasión que transforman (cf. Lc. 7:22, que es una ejecución de la comisión de Lc. 4:18-19). El ministerio de Jesús es una experiencia viva de la afirmación litúrgica de estos salmos.

5. Nuestra vida de oración es una insistencia continua en esta metáfora. Así los cristianos oran diariamente para que el reino de Dios venga sobre la tierra (Mt.6:10). Así el acto litúrgico de estos salmos de coronación es un signo y una expectación. Obviamente nos quedamos cortos en la implementación del signo. Así el decreto litúrgico del gobierno de Dios invita a la esperanza. Y la esperanza de estos salmos es importante porque sin este poderoso símbolo transformante, los lamentables regímenes de la época actual pretenden0 ser, y parecen, absolutos y eternos.[49] Así sin esta metáfora disruptiva, los regímenes opresores parecen estar garantizados eternamente. No es diferente en la escena americana con nuestra absolutización del capitalismo militar. Pero vivimos en la esperanza porque esta metáfora mantiene provisionales todos los actuales arreglos de poder. Todos ellos están sujetos al escrutinio y juicio de aquel que finalmente gobernará.

47. El texto clave para este argumento es el salmo 82 que no discutiremos en detalle. Es suficiente anotar que este salmo es un enunciado mitológico con consecuencias enormes y directamente políticas.

48. Sallie McFague, Metaphorical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 48-54, y passim ha mostrado cómo la metáfora de "reinado", como se presentó en el NT, es central a Jesús.

49. Brevard S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 517-18, ha concluido que la forma presente del salterio es fundamentalmente escatológica.

DEL AGRADECIMIENTO GENERALIZADO A LA CONFIANZA

Los cantos de acción de gracias ya considerados son poemas relativos a la resolución inmediata de vida para una nueva orientación después del conflicto. Esta nueva orientación llega como una sorpresa gratuita divina. Estos cantos rememoran el lamento y la situación conflictiva de desorientación. Luego narran la resolución y dan gracias por ello. Están marcados por lo inmediato y lo concreto.

Los salmos de confianza que consideramos ahora son también cantos relativos a la nueva orientación.[50] Pero no son tan inmediatos porque están más distanciados de la crisis y son reflexivos. Y no son tan concretos porque han generalizado desde una situación específica de liberación y ahora pueden empezar a hablar universalmente de una relación con Yahvéh que es totalmente digno de confianza frente a cualquier amenaza. Supuestamente esa profunda convicción ha surgido de una experiencia específica, de otro modo, ¿cómo sabría uno confiar? Estos salmos son algunos de los más conocidos y amados porque ofrecen una fe y una vida que ha llegado a una gozosa resolución de confiar. El escritor de estos poemas no puede imaginar una situación que cause duda o conflicto suficiente como para poner en peligro la confianza. La relación ha sido probada severamente y Yahvéh se ha mostrado profundamente confiable y poderoso. Esto debe celebrarse.[51]

Salmo 27

Este salmo es difícil de situar bajo cualquier categoría porque parece que contiene dos elementos diversos e independientes. Los versos 1-6 son sin duda una expresión de confianza pero los versos 7-14 suenan más como queja. Así, tratar el todo como "confianza", es incierto. Sin embargo, yo lo hago así bajo la impresión de que este motivo es relevante aun en el lamento. La confianza supera al conflicto.

50. Entre los salmos que pueden ser agrupados aquí están el 11, 62, 63, 121. Los salmos que discutiremos son cánticos individuales de confianza. Los cantos de confianza (que no discutiremos en detalle) son los salmos 115, 125, 129.

51. La operación religiosa de estos salmos puede ser equiparada a "la confianza básica" como Erik Erikson lo ha expresado.

1.El verso 1 en dos afirmaciones paralelas sienta la premisa de todo el salmo. Luego siguen, en paralelo, dos preguntas retóricas. El autor invita a una lista de todos los agentes de amenaza y miedo que podrían nombrarse. Pero la insistencia de la línea inicial es que nada de lo que podemos pensar es lo bastante severo como para hacer vacilar la confianza en Yahvéh que es luz, salvación y baluarte. La afirmación es asentada vigorosamente cuando las dos primeras líneas empiezan llamando por su nombre al seguro por excelencia: ¡Yahvéh!.[52]

2. Los versos 2-6 son una exposición específica de las invocaciones hechas en el verso 1. Los versos 2-3 son un repaso de amenazas concretas en forma de calumniadores, enemigos, ejército invasor y guerra. Nótese la ausencia de especificación. Pero ésta no es importante. Porque cualquier concreción de amenaza que pueda presentarse en imágenes es superada. Para el salmista, Yahvéh prevalece contra cualquier amenaza. El verso 4 es la afirmación notable que este poeta ha hecho de la vida. La resolución no es distinta de la del Sal. 73:25-26, en la que el autor suplica solo la protección y compañía de Yahvéh. Así aquí, este autor ha sido capaz de resolver lo que está en juego. No está dividido por lealtades o fragmentado por prioridades. Su único anhelo es que la presencia de Yahvéh, conocida decisivamente en el templo, debería estar al alcance. La presencia del templo es el factor reorientador (como lo fue en Sal. 73:17). Quizás este autor se asemeja al autor del Eclesiastés. Ambos han intentado todo -trabajo, placer, dinero- y nada les satisface. Pero sacan distintas conclusiones. El maestro en el Eclesiastés terminó en cinismo. El autor del salmo 27 concluye que el único anhelo de la persona humana es de Presencia después de haber intentado todo lo que el mundo ofrece y haberlo hallado deficiente.

La presencia del templo convierte en totalmente secundarias todas las otras preocupaciones de la vida. Solo Yahvéh hace esta totalmente segura (vv. 5-6)[53] y esto conduce a la alabanza y al sacrificio. Gran parte de la especulación erudita se refiere al esta-

52. Rm 8, 31-39 seguramente está basado en esta clase de piedad que confía.

53. La misma ansia simple es evidente en Sal 42, 1-3, donde la intimidad con Dios es anhelada pero se presenta en categorías del templo. La distinción moderna entre intimidad personal y presencia institucional no aparece en los salmos.

blecimiento del templo y a la naturaleza de las ofrendas, la situación del rescate. Fuera de las hipótesis, no obstante, no tenemos nada específico pero esto no importa. Lo que cuenta es el tipo de convicción irrebatible expresada como "confiado"(bataj) en v.3, en donde el autor conoce las alternativas pero no considera ninguna como finalmente seria. La vida está fundada completamente en la seguridad de Dios.

3. Los versos 7-12 son una oración de necesidad. La confianza de los versos 1-6 no elimina, desde luego, los problemas de la vida, y esta fe profunda no ocasiona que el autor niegue la realidad o permanezca mudo acerca de ella. Pero los versos 1-6 seguramente proporcionan un contexto confiable, optimista en el que el conflicto es manejado y entendido de diversa manera.

El lamento está marcado por ocho imperativos en un modelo 3/2/3:

escucha, ténme piedad, respóndeme (v.7);
no me ocultes, no rechaces a tu siervo (v.8);
enséñame, guíame, no me entregues (vv. 11-12).

El autor mira a Yahvéh para que lo mantenga a salvo y lo libre de la destrucción. Estos imperativos de petición están intermezclados con varias motivaciones:

Busco tu rostro (i.e. cuento contigo)(v.8);
Dios ha sido ayuda y recurso en el pasado (vv. 9-10);
Los adversarios me asechan (v.12).

Como en otros lamentos las motivaciones pretenden mover a Dios para que responda fielmente al lamento.

4. Las últimas dos líneas (vv. 13-14) son un volver a la confianza profunda. Esta afirmación esta gobernada por "Yo creo" (amén): "Tengo plena confianza". La metáfora de la "tierra de los vivos" puede generalmente tomarse como una referencia a la buena vida. O con von Rad, podría referirse a la admisión a prácticas de culto tan buscadas después en los versos 4, 8.[54] Ciertamente esto no

54. Cf. von Rad, "'Righteousnessí and 'Lifeí in the Cultic Language of the Psalms", en The Problem of the Hexateuch and Other Essays (New York: McGraw-Hill, 1966), pp. 243-66.

necesita tomarse como alusión a la vida después de la muerte. El salmo concluye con cuatro insistentes imperativos de confianza. Los primeros imperativos se habían dirigido a Dios para lograr que este cumpliera con su parte en la relación. Ahora los imperativos se dirigen a las cohortes del autor, para obtener de ellas que confíen en la relación. Así dice él: "Espera, ten valor, afírmese tu corazón, espera." Pero la traducción "espera" es equívoca porque significa "ten esperanza"(qúaj). Así, es una voz en la desorientación plenamente confiada en que se le va a dar nueva vida. Finalmente, hay una expresión del nombre de Dios tan crucial como el doble uso al principio. La queja es real pero esta contenida poderosamente en la confianza antes y después. Este salmista tiene experiencias pasadas del cuidado divino que defienden de la excesiva ansiedad en el presente. Los verbos principales parecen ser "confía" (bataj) en el verso 3, y "cree" (amén) en el verso 13. Este autor sabe que la alternativa divina al presente es de fiar y durará hasta la satisfacción.

Salmo 23

Es casi pretencioso comentar este salmo. El interés que tiene en la espiritualidad bíblica es profundo y genuino. Es un enunciado tan sencillo que, por sí mismo, sin comentarios, es testimonio. Es, desde luego, un salmo de confianza. Narra en detalle, por medio de ricas metáforas, una vida vivida en confiada receptividad de los dones divinos. Puede dividirse en tres partes. En los versos 1-2 y en el 6, se habla de Yahvéh en tercera persona. En los versos 3-5 se tutea directamente a Yahvéh. Por tanto, parece probable que la sección media sea más intensa e inmediata a la experiencia de fe del autor. Parece más cercana a los actuales recuerdos de liberación, y las dos imágenes de mesa y copa parecen tener cierta especificidad. El principio (vv. 1-2) y el final (v. 6) en torno a los versos 3-5 son más reflexivos y son comentarios generales que pueden estar basados en esta experiencia de invocación directa.

Impresiona el uso de nombres y pronombres. El nombre de Yahvéh se expresa solo dos veces, abruptamente al principio y al fin, de modo que el poema, como esta vida confiable, es vivida

plenamente en presencia de este nombre que establece los parámetros para la vida y para el lenguaje. En el centro del salmo está el magistral que parece dirigir el salmo. Hay otros sufijos pronominales pero este es el único pronombre independiente fuerte relativo a Dios. No habría que darle demasiada importancia pero sugiero que los tres usos nos proporcionan un esquema de la fe y experiencia del salmista:

Yahvéh	Tú	Yahvéh
(v.1)	(v. 4)	(v. 6)

El otro elemento gramatical, interesantísimo, es el repetido y pervasivo pronombre de primera persona que abunda dondequiera en el salmo. En algunos otros contextos (como en el lamento del salmo 77), la repetida referencia a sí suena a obsesión insana. Pero aquí ese no es el caso. Aquí las afirmaciones del "Yo" están llenas de gratitud, condescendencia, confianza y agradecimiento. Aquí el "Yo" sabe que, en todos los casos, este "Tú" cuida plenamente de la vida y resuelve; y es el que responde y se anticipa a todas las necesidades.[55] La vida con Yahvéh es una vida de bienestar y satisfacción.

La frase que sigue inmediatamente a la inicial expresión del nombre de Yahvéh es igualmente abrupta y decisiva para el salmo: "Nada me falta" (jésed). Israel rehusa dividir las cosas en espirituales y materiales. Afirma que Yahvéh es la satisfacción de todos los deseos y necesidades. Así, como en Sal. 73:26, Yahvéh es nuestra herencia. Eso puede tomarse como una satisfacción "espiritual", como si la amistad con Dios fuera el fin de todas las necesidades. El salmo pone en claro que Yahvéh es la satisfacción de toda especie de necesidad, de modo que la afirmación nunca

55. La confianza profunda expresada aquí encuentra eco en la primera respuesta del Catecismo de Heidelberg: "ÀCuál es tu único consuelo en la vida y en la muerte? Que yo pertenezco -cuerpo y alma, en vida y muerto- no a mí sino a mi fiel Salvador, Jesucristo, quien a costa de su sangre ha pagado plenamente por todos mis pecados y me ha liberado completamente del dominio del demonio; que El me protege tan bien que, sin la voluntad de mi Padre del cielo, no puede caer de mi cabeza un solo cabello; que todo debe sujetarse a su propósito para mi salvación. Por tanto, por su Santo Espíritu, El también me asegura la vida eterna y me hace querer de todo corazón y disponerme de ahora en adelante a vivir para El".

podría significar solamente anhelo religioso. Las imágenes de copa y mesa nos previenen contra la espiritualización porque se refieren al alimento y bebida reales. La satisfacción de las carencias puede ser apreciada en un contexto israelita si el salmo es referido al significado de la memoria de Israel.[56] En Ex. 16:18 precisamente el maná, asombroso alimento celestial, es la solución del hambre de manera que a nadie le falta. Y en Dt. 2:7 toda la tradición del desierto es vista como una historia en la que no había carencias porque la seguridad y bondad divinas (cf. Sal. 23:6) se consideran adecuadas frante a toda amenaza a la vida. Este salmo puede recordar situaciones de amenaza pero el poeta sabe que la poderosa solidaridad de Yahvéh supera con creces la amenaza. Toda la memoria de Israel impulsa al salmista hacia la confianza. La parte más impactante del salmo parece estar en el verso 4 con el directo "tú" de la invocación. La estructura del lenguaje recuerda el lamento y el oráculo de salvación. Así sugiero que esta fórmula al final de la conversación, entre Dios e Israel, abarca tres modelos de lenguaje sálmico:

lamento	oráculo de salvación	canto de confianza
Temo (cf.Sal.56:3)	No temo	No temeré
¿Por qué me has abandonado?	Yo estoy contigo (Is. 41:10) (Sal. 23:4)	Tú estás conmigo

La compañía de Dios es lo que transforma toda situación. Eso no significa que no haya ningún valle mortal ni enemigos, pero no son capaces de herir y así, la poderosa lealtad y solidaridad de Yahvéh confortan, precisamente en situaciones de amenaza. Así como la afirmación "consuelen" es final del exilio (cf. Is. 40:1-2), así aquí es final del desierto. El final de la desolación es acceso al templo donde la vida se ordena de nuevo. No obstante, lo que transforma no es el lugar sino la vitalidad de la relaciónEl templo llega solo como una consolidación de la relación. Para alguien cuya vida haya sido transformada por semejante solidaridad, una

56. Ver David Noel Freedman, "The Twenty-Third Psalm", en Michigan Oriental Studies in Honor of George C. Cameron, ed. Louis L. Orlin (Ann Arbor: Department of Near Eastern Studies, University of

vida de alabanza cultual es una corona para el tiempo venidero, un lugar seguro donde vivir por ahora. El salmo 23 sabe que el mal está presente en el mundo pero no es temido. La confianza en Dios es la fuente de nueva orientación.

Salmo 91[57]

Este notable salmo habla con gran especificidad, y sin embargo con una especie de porosidad tal que el lenguaje está enormemente abierto a la experiencia particular de cada uno. Su tónica es un tanto instructiva, como reafirmando a algún otro que es inseguro. No obstante, la reafirmación no es didáctica sino confesional. Es un testimonio personal de alguien cuya experiencia hace que la seguridad que da la fe sea convincente y auténtica.

1. El salmo, desde el verso 1 hasta el 13, es una reafirmación prolongada pero parece que existe una pausa retórica después del verso 8. Así, podemos tomar los versos 1-8 como una primera unidad retórica. Los dos primeros versos son un enunciado de confianza que acaba con la palabra "confianza" (bataj). Estos versos combinan la intimidad de la fe personal (nótense las palabras "mi refugio, mi fortaleza, mi Dios") con una metáfora de la majestuosa trascendencia divina ("Altísimo, el Todopoderoso").[58] Y esa es en verdad la pretensión del salmo: que el tremendo poder y presencia de Yahvéh se han hecho accesibles y se han comprometido con este viajero que debe ir a sitios peligrosos. El salmo entreteje dos diferentes especies de imágenes. La primera es sobre un lugar seguro, como si alguien hubiera encontrado un lugar para esconderse de las amenazas.

Empero los versos 3-6 no son sobre un lugar seguro sino sobre un viaje seguro cuando uno está expuesto. Las imágenes leen como

57. Terence Fretheim ha observado que este salmo es sin duda un enunciado de la "teología de la gloria", y así puede propiamente pertenecer a salmos de orientación. Y puede que tenga razón. El asunto da testimonio del hecho de que estas categorías no pueden ser urgidas con demasiada rigidez o claridad. El punto apoya la sugerencia de Goldingay de que el uso determina la función.

58. Sobre la tensión entre las dos y su relación, ver Rainer Albertz, Persšnliche Fršmmigkeit.

los peligros del Progreso del Peregrino en el que uno es constantemente asediado con amenazas. Estas amenazas no son seducciones espirituales sino amenazas reales a la vida física, aunque las metáforas pueden dirigirse en estas dos direcciones. El salmo nota todas las amenazas y peligros: "aunque muchos trabajos y trampas ya he pasado". Pero en cada caso Yahvéh es más de lo adecuado, siempre aquí con lo requerido para sacar de la trampa del mal, para cubrir bajo sus alas y esconder del asalto (cf. Lc. 13:34), para defender con armas si es necesario. El viajero debe transitar por caminos donde no hay ningún orden civil ni protección policíaca, donde uno está a merced de las fuerzas de las tinieblas. Pero el viajero sale indemne en medio de las amenazas diurnas y nocturnas, de las tinieblas y del mediodía. La metáfora del viaje peligroso nos queda lejos a nosotros con nuestras autopistas vigiladas y nuestra bien ordenada sociedad, pero este es un viaje emprendido en medio del caos social donde no existen garantías de conducta segura. Sin embargo Dios es una escolta que hace posible un paso seguro.

Como resultado (vv.7-8), todos los que atacan están agotados. Esta escolta es poderosa y está atenta y no permitirá que ningún intruso cause daño.

2. Se tocan con cierta reiteración las mismas metáforas en los versos 9-13. Ahora por tercera ocasión se dice de Dios que es "refugio" (vv.2,4). El texto es un tanto confuso pero solo aquí hay un pronombre directo e independiente, "tú". Este es un intenso reconocimiento de confianza. En esta línea la imagen de refugio está en paralelo con "habitación", en el sentido de "asilo" seguro, la misma palabra que en 90:1. Así, en los versos 11-13 estamos otra vez de viaje, y ahora otorgan protección una multitud de guardaespaldas (ángeles) armados que rechazan toda amenaza, inclusive afiladas piedras del camino, víboras y leones que están al acecho. Este es sin duda un trato de rey.

El poema alaba el lugar seguro (vv. 1-4, 9-10) y el viaje seguro (vv. 5-6, 11-13). De cualquier modo, en su sitio o de camino, uno está seguro porque Yahvéh es un atento protector suficiente para cada reto. Sin esta escolta uno está seguramente condenado al conflicto y a la muerte. Se está aún expuesto pero no puede llegar ningún daño porque el escritor no está solo.

3. En los versos 14-16 tenemos algo de sorpresa, para este salmo o para cualquier otro. Este es lenguaje directo de Yahvéh en forma de decreto de reafirmación que parece responder a la confianza de los versos 1-13. La gran fe del autor causa esta respuesta de reafirmación. Yahvéh responde porque el autor ha añorado apasionadamente a Yahvéh. Este es fiel y responsable para quienes en El confían.

La responsabilidad de Yahvéh es de compromiso absoluto: "Yo he de librarle, le exaltaré, le responderé, estaré a su lado, le libraré, le glorificaré, hartura le daré, haré que vea." La promesa articulada en la reafirmación humana (vv. 1-3) es verificada ahora en lenguaje divino (vv. 14-16). Quizá la fórmula conmovedora para este compromiso profundo está en el verso 15: "Me llamará y le responderé.[59]"La iniciativa de confianza y petición es del poeta pero Yahvéh está resuelto a responder y ességurísimo. Por eso este salmo ha calculado las amenazas de la vida real, las mira directamente a la cara pero ninguna prevalecerá contra este Dios. El lenguaje es de protección marcial pero el verbo jashaq es lenguaje de intimidad que subyace a la apariencia de poder y protección. Se refiere a adherirse, anhelar y desear. Es eso lo que ata a Yahvéh con este salmista. Los cantos de confianza son palabras de gente que confía. En este salmo la última palabra pertenece a Yahvéh, y esa última palabra es de protección cuidadosa. Por ser la base para confiar, esa última palabra no es dicha por nosotros sino a nosotros (cf. J. 6:68).

HIMNOS DE ALABANZA

"Himnos de alabanza" parecería ser una clasificación generalísima. Ciertamente existe una tendencia a tratar el término como un sinónimo para los Salmos pero de hecho tiene una referencia más precisa. Caracteriza un canto público (como distinto del personal o íntimo) que se canta con abandono en alabanza a Dios por el carácter de la persona de Dios o por la naturaleza de las acciones divinas creadoras y liberadoras. No estoy seguro si, en el modelo de orientación-desorientación-nueva orientación que hemos seguido, todos estos salmos deberían ser colocados al final mismo del

59. Ver la misma fórmula repetida en el salmo 107 -enunciado altamente estilizado de esta fórmula.

proceso como afirmaciones sorpresivas, alegres de un nuevo orden de vida, o si deberían ser tratados como el enunciado más profundo y establecido de la orientación antigua que es firme, establecido y no negociable.

Yo los sitúo aquí porque la extravagante forma de celebración no parece harta o fatigada de la antigua orientación. Parece más bien brillante, enfocada y comprometida que refleja cierto sentido de asombro y admiración ante el don de la vida dada recientemente. Por otro lado, algunos de los himnos son mucho más "descriptivos" que "declarativos". Han perdido toda especificidad y parecen solamente afirmar un mundo bien ordenado. No solo han dejado atrás la concreticidad del canto de acción de gracias sino quizás también la vitalidad y entusiasmo de la nueva orientación. Así, es el lenguaje de la novedad en vías de ser viejo, cansado, establecido e inamovible. Recordamos la distinción de Westermann entre descriptivo y declarativo[60],y reconocemos que los himnos descriptivos tienden a ser de orientación antigua. Más importante es la observación de Goldingay que, el uso específico podría llevar a colocar el himno en uno u otro punto[61], pero la costumbre, no el contenido, puede determinar su función específica en la comunidad.

Como una regla del pulgar, podemos suponer que un himno cuanto más decisivamente declarativo tanto más habla de nueva orientación; al contrario, el himno descriptivo celebra la orientación antigua. Podemos también suponer que cuanto más se enfoque el himno a la liberación histórica, tanto más probablemente tendrá la nueva orientación. Al revés, cuanto más se enfoque a la creación tanto más probablemente atestiguará un orden desde hace mucho establecido y duradero, i.e. una orientación nueva. En cualquier caso estamos cerca de cerrar el círculo por el cual el "nuevo, nuevo canto" se convierte en un "viejo, viejo relato."[62] Teológi-

60. Claus Westermann, Praise and Lament in the Psalms (Atlanta: John Knox Press, 1981), pp. 22-24. En The Psalms: Structure, Contents and Message (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980) Westermann hace mucho más visible la distinción.

61. John Goldingay, "The Dynamic Cycle of Praise and Prayer in the Psalms", JSOT 20 (1981):85-90.

62. Las frases, "nuevo, nuevo canto", y "vieja, vieja historia", desde luego vienen del canto evangélico, "I Love to Tell the Story". Las frases son usadas en una expectación escatológica de que la "vieja, vieja historia" será transformada y se convertirá

camente el himno es una litúrgica y libre entrega de sí y de la comunidad a Dios. Es un desinteresado y no calculado ceder de la vida a su pionero y perfeccionador (Hb. 12:2). Es un acto de abandono de sí que encarna la primera respuesta del Catecismo de Westminister : "El principal objetivo del hombre es glorificar a Dios y gozar de él eternamente." El himno es el modo en que la comunidad de fe glorifica y disfruta de ese destino específico como un anticipo de la promesa.

Salmo 117

Este salmo es bien conocido por ser el más breve de todos. Es también un buen lugar para empezar el análisis de los himnos porque[63] ofrece un modelo claro en dos partes. El primer elemento es característicamente una invitación a alabar. En este salmo es "alabad" y "celebrad" (v. 1). El segundo elemento, introducido por la preposición "porque" ("ki"), da la razón o base para alabar juntos. En este salmo es la atribución a Dios de seguridad y fidelidad. Estas son las razones para invitar a la alabanza y por qué debería hacerse

Deberíamos notar dos cosas. Primera, la invocación es comprensiva. Esta exaltación de Yahvéh pretende incluir a todos los pueblos. Esto puede parecer desordenadamente pretencioso como una actividad ritual. Semejante retórica en el templo refuerza las demandas del templo (y de la dinastía) pero también mantiene viva una visión de todos los pueblos reunidos en un acto de culto. Segundo, al fundamento de alabanza le falta toda especificidad. No se nos dice la base de la confianza en el "amor firme" y la "fide-

en el "nuevo, nuevo canto". Sugiero, sin embargo, que el proceso en la práctica puede también revertirse de modo que los cantos de nueva orientación gozosa se conviertan en agotados, defensivos y descartados como antigua orientación. Nótese a Goldingay, 88, que habla de un proceso "espiral". Yo no veo esta ambigüedad como una debilidad por la construcción que he propuesto sino únicamente como un requisito de que la cuestión hermenéutica de la función social debería plantearse cuidadosa e intencionalmente.

63. El usual análisis de la crítica de las formas concierne a las tres partes de introducción, cuerpo y conclusión. Pero tal análisis, aunque puede ser correcto, es tan formal y vacío que es casi inútil.

lidad" de Yahvéh. Esta es ciertamente una síntesis de toda la tradición de fe de Israel en términos los más generales. Los otros himnos son una exégesis de esta demanda expresada concisamente. Esto es, este salmo expresa brevemente todo lo que va a venir en las otras expresiones más plenas.

Salmo 135

Este salmo es una afirmación compleja. Es lo que trataremos enseguida porque está muy cercana a la actual memoria histórica de Israel. Cierto, se trata a veces con el salmo 136 que es un detallado y exacto recital de la historia de Israel

1. Los versos 1-3 son una extensa invitación a alabar. Ya en la invitación, el verso 3 insinúa el fundamento para alabar: Yahvéh es "bueno" y "suave."

2. Pero la base más fundamental se introduce por el doble ("ki") en los versos 4 y 5. Esas dos peticiones motivacionales expresan el alcance de las bases. El verso 4 está estrechamente relacionado con la experiencia histórica de Israel y es retomado de nuevo en los versos 6-7 que hablan acerca del poder creativo de Yahvéh. Y en los versos 15-18 se pretende negativamente; Yahvéh es contrastado con los dioses de las naciones que son declarados impotentes y débiles. Estos dos motivos juntos son una síntesis exquisita de lo que dice Israel en himnos. La petición histórica atestigua la compasión firme de Yahvéh. La demanda de Yahvéh es testigo de la soberanía cósmica de Yahvéh y de su poder majestuoso. Se contrasta el poder creador de Yahvéh con la debilidad de los ídolos. La firmeza (mostrada en Israel) y la fuerza (mostrada entre las naciones) son las bases para la alabanza y la celebración del buen orden que Dios ha dado, en el cual ahora vivimos.[64]

64. Esta celebración de la bondad del orden que Dios ha dado es teológicamente importante, como lo ha demostrado Paul Hanson, Dynamic Trascendence (Philadelphia: Fortress Press, 1978). Hanson define esto el polo "cósmico" de la polaridad que Dios nos señala.

·Este es quizá el más conocido y más querido de todos los himnos. Los temas son característicos del himno.

1. Los versos 1-2 son una invitación a alabar. La fórmula, "Bendice a Yahvéh, alma mía," es tan familiar a nosotros que no notamos cuán extraña es. Es uno mismo invitándose a sí mismo a alabar, i.e., uno mismo recordándose el hecho de que toda la vida debe finalmente referirse a la bondad de Dios. Este himno comienza con el adorador hablándose a sí mismo. El término traducido "beneficios" podría traducirse como "pagas". Se refiere a las recompensas y castigos que este Dios equitativamente da.

2. La base para alabar es la serie maravillosa de participios en los versos 3-6, que sintetizan la acción característica divina. Aunque carente de especificidad, esta lista muestra una memoria de Dios que supera toda especie de desorientación. Los verbos hablan por sí mismos: "perdona, cura, rescata, corona, harta." Deberíamos notar que en el verso 6 tenemos lo que parece ser un último elemento en la lista que a menudo es dejado fuera del recital: "trabaja". Este último verbo nos recuerda que Israel siempre mantiene la meta de la justicia visible. Lo más interesante es la referencia a "amor firme y ternura" (v. 4), lenguaje característicamente sal-vífico.

3. Los versos 7-8 incluyen dos elementos bastante sorprendentes. El verso 7 contiene una referencia específica a los eventos liberadores y reveladores en torno a Moisés. Son curiosos aquí, citados quizás porque los eventos de Moisés son los que encarnan plenamente el recital de arriba de un modo concreto. Es como si, cuando Israel piensa en tales cosas como las listadas en los versos 3-5, Moisés inevitablemente viniera a la mente. Segundo, el verso 8 contiene un recital del credo, derivado del enunciado mosaico del Ex. 34:6-7, que marca a Dios con atributos de fidelidad y reitera específicamente las palabras del verso 4. Esta caracterización es paralela a la que hemos visto en Sal. 145:8-9 al principio de nuestro estudio.

4. Los versos 9-14 tienen una estructura hebrea un tanto interesante. Dos renglones comienzan con una negativa. Luego hay dos renglones (vv. 11-14) que empiezan con la partícula "ki" como una base para el argumento, y dos renglones intermedios usan la letra kof para introducir un contraste. El meollo de toda la sección es anunciar que el modo de trabajar de Yahvéh y la norma de juicio no se parecen en nada a lo que esperaríamos. Podemos esperar una cólera resistente, pero no la recibimos. El término traducido "pagar" en el verso 10 es gamal, la misma palabra que "beneficios" en el verso 2. Así ahora vemos que las "pagas" de Yahvéh no son rigurosas sino sorprendentemente generosas. En el verso 11 esta unidad habla de "amor firme", ahora por tercera ocasión, y muestra que es la base de la bondad divina. El resultado es que Yahvéh hace añicos todas las expectativas y no nos trata como podríamos prever. Dios utiliza la generosidad y preocupación de un padre cuidadoso. La base para la novedad no está en un Israel necesitado sino en la voluntad del padre amoroso.

5. Los versos 15-18 completan el contraste. Nos sorprendemos porque esperamos que Dios juzgue conforme a calculadoras normas humanas pero estos no son los modos divinos. (cf.Hch. 11:8-9). Yahvéh es totalmente distinto de la humanidad que es transitoria y no confiable. Lejos de todas esas normas Yahvéh se distingue por el amor firme y la rectitud en la medida en que el asociado cumple la alianza. Notemos que esta es la cuarta vez que se usa "amor firme" (v. 17). Esto nos proporciona un bosquejo del notable Dios que es Yahvéh. Este Dios transforma poderosamente las cosas (vv. 3-5), opera desde la generosidad no desde los cálculos (vv. 9-14), y es independiente de todos los convencionalismos.

6. No es de admirar que la invitación final a alabar sea expansiva (vv. 19-22). El salmo empezó convocándose a sí, pero ahora es a toda la creación, creaturas terrenas y ángeles celestiales, que necesitan, en su medida, afirmar quién es este Dios inexpresable. Nótese que el salmo no es específico. Su intención no es la memoria específica sino el que debería rendirse gracias, suficiente y fielmente, a la persona de Yahvéh. La clave para este discernimiento de Yahvéh es el "amor firme".

Salmo 113

Este salmo exhibe las características propias del género. Es una celebración de Yahvéh y mantiene en tensión maravillosa el impulso a una demanda cósmica y lo específico de la memoria de liberación.

1. Los versos 1-4 publican una arrolladora invitación a alabar que se enfoca al nombre (vv. 1-3). Este es el canto de quienes se deleitan en que resuene el nombre de "Yahvéh," porque el nombre mismo está cargado de todos los recuerdos, peticiones y dones necesarios para una vida gozosa. Se usa la invitación en el verso 2 para todo tiempo; en los versos 3-4 es promulgado para todo lugar. El poema tiene una visión de todas las creaturas en todo tiempo y espacio reunidas como una sola entidad en torno al trono. Nuestro uso convencional de visión semejante es el de una visión escatológica, esperanzadora de la creación resuelta y reunida an torno al trono. Aquí es una representación o anticipación cúltica de tal esperanza.

2. Los versos 5-6 ofrecen una visión de la deidad majestuosamente entronizada que preside todas las cosas. Este gobierno no es de manera alguna pesado u opresor sino un gobierno que invita a todas las naciones y creaturas a la nueva obediencia. El culto del templo de Jerusalén debe de haber actuado regularmente semejante petición, y ciertamente, si escuchamos nuestras liturgias, nosotros hacemos las mismas peticiones. Debe de haber habido tal afirmación y actuación en el templo que evocaba la visión de Isaías, quien vió al "rey verdadero" (Is.6, 1ss.) Implícita en esta demanda arrolladora está una dimisión de los dioses y una expectativa de que todas las demás naciones abandonarán finalmente a sus "no-dioses" por este Dios verdadero. No hay sugerencia alguna de que las naciones se conviertan en israelitas pero textos tales como Is. 2,2-4 y Mi.4,1-4a parecen suponer que todas las naciones llegarán finalmente a Jerusalén. Esta visión celestial tiene que ser incorporada en un acto litúrgico concreto.

3. La diversidad de Yahvéh ("como el cual no hay otro") no está basada en grandes demandas cósmicas porque eso por sí mismo no tiene sustancia. Y así, subyacente tras tal liturgia como una especie de "control de realidad", está la memoria concreta de Israel (vv. 7-9), que recita y recuerda las intervenciones transformadoras centrales para la memoria de fe de Israel. Esta parte del salmo hace eco al cántico de Ana (1 S. 2,1-10, especialmente vv. 7-8). Ese cántico en toda su concreción suena a celebración de una comunidad campesina inútil, débil, que mira a Yahvéh como a su único amigo y aliado contra los poderosos y explotadores enemigos: egipcios, cananeos, filisteos o cualesquier otros. Las referencias en los versos 7-8 del Sal. 113 no son simplemente para individuos específicos; esta es una "conveniente acción de clase" que arguye que el negocio central de Yahvéh es la exaltación del débil contra el poderoso. El ejemplo supremo de esta inversión es el nacimiento dado a la estéril (v. 9).

Ana misma en la narración paralela es algo que viene al caso (1 S. 1,2). Todo israelita que cantara este cántico inmediatamente repasaría la historia de esterilidad que se ha convertido en bienestar y fecundidad. El canto alude a todas las "madres de esterilidad" en esta historia: Sara (Gn. 11,30), Rebeca (Gn. 25,21) y Raquel (Gn. 29,31). Ahora bien, es sorprendente que un gran día festivo en Jerusalén la congregación mencionara los nombres de estas mujeres extrañamente transformadas, pero esa es la naturaleza de la fe de Israel. Además de estos antecedentes concretos vienen las grandes generalizaciones del himno. Así el himno ofrece el "escándalo de la particularidad". Las naciones son invitadas a adorar precisamente en base a este recuerdo no negociable. El que se sienta entronizado en esplendor es conocido como peculiarmente aliado con los de corazón contrito que no pueden ayudarse a sí mismos (Is. 57,15) . No se permite ninguna invitación a una "teología de gloria" para silenciar el poder en el dolor que pertenece a la teología de la cruz. Aunque a veces el himnario de Israel supera esa especificación, no lo hace así en este salmo. La doxología pertenece primero, en boca de las estériles que se hacen fecundas (cf. Is. 54, 1-4), a los pobres aún esperanzados. Semejante alabanza requiere que las naciones observen toda la vida de un modo nuevo, de arriba abajo, claramente hasta el trono.

Salmo 146

En lo que es probablemente una estructura hímnica característica para Israel, este salmo sigue el mismo curso general que el salmo 113.

1. La invitación a alabar en los versos 1-2 es extravagante, con una afirmación cuádruple, dos imperativos y dos afirmaciones en primera persona. La invitación se refiere a sí mismo (como en el salmo 103), a diferencia de la advocación expansiva del salmo 117.

2. La sección media del salmo (vv. 3-7) ofrece un contraste. Pregunta dónde debería uno poner su confianza. En los salmos de entronización hemos visto el gobierno de Yahvéh contrastado con los ídolos. Aquí se hace el mismo contraste, solo que ahora la contraparte negativa son los agentes humanos más que los ídolos. Pero la sustancia del control es la misma: los otros son incapaces de salvar.

El enunciado negativo (vv. 3-4) no es diverso del de 103,15-16. La humanidad es transitoria y morirá, y en situación de necesidad real es insegura (cf. Is. 2, 22). Perdido en la traducción está el juego sobre "hombre" (adam) y "tierra" (adamah). El contraste positivo es Yahvéh (vv. 5-7), otra vez haciéndose eco del enunciado positivo de 103, 17-18. Estos versos están en la forma de un dicho sapiencial sobre el afortunado. La sustancia de la petición Yahvista es característicamente doble. Primero, hay una petición cósmica sobre Yahvéh como creador, fiel a su creación. Pero luego en el verso 7, la alabanza pasa, como lo hace normalmente Israel, a la meta específica israelita de justicia. Detrás de la petición universal está la memoria histórica de justicia que es lo que finalmente hace a Yahvéh confiable. La yuxtaposición de peticiones cósmicas y de liberación es como la afirmación doxológica de Dt. 10,17-18, que da el mismo paso. Estas voces en la nueva orientación recuerdan muy explícitamente el momento de rescate de la desorientación.

3. El resto del salmo (vv. 7b-9) se deduce del verso 7a y apela a la memoria de Israel. En forma de himno falta especificidad, y el

recital está en una serie de participios como Sal. 103,3-6, con paralelos a Sal. 145,13-20.[65] El recital se refiere a situaciones de desesperanza con particular referencia al forastero, viuda y huérfano, ejemplos en Israel de los socialmente marginados y débiles. Atravesando esa afirmación de recomendación generosa está el tema diferentísimo de los justos y los impíos (vv. 8-9), aquellos que sí y que no se adhieren a la alianza de Yahvéh. Llama la atención cómo la retórica del templo acerca del reinado finalmente debe apelar a los específicos actos de justicia y rectitud que son el meollo de la fe de Israel.[66] Estas categorías de justo e impío retroceden un tanto de la no calificada generosidad del otro tema concomitante.

4. La fórmula conclusiva del verso 10 regresa a la petición más cósmica y arraiga el asunto con seguridad en Sión. Esta "conexión de Sión" con la justicia y rectitud es lo que subsiguientemente arraiga la tradición de justicia de Amós y la rectitud en Sión, de donde viene la justicia (cf. Am. 1,2).

Salmo 147

En el resto de los salmos que consideraremos veremos una tendencia a irse alejando cada vez más de lo concreto de la fe de Israel a temas más generales universalizadores.(El salmo 149 es una extraña y sorpresiva excepción a esta tendencia). De los dos elementos estructurales, invitación y base veremos que la base crece cada vez menos hasta que la convocación casi se convierte en la expresión hímnica total. Cuando sucede eso hemos vuelto otra vez a los salmos de (vieja) orientación, porque ahora Israel celebra un orden pero ya no parece recordar sus fundamentos en actos específicos de compasión y justicia.

La desaparición de una base concreta es un desarrollo retórico interesante pero es también un asunto sociológico y teológico por-

65. Ver el análisis más cuidadoso de la estructura de himnos por Frank Crüsemann, Studien zur Formgeschchichte von Hymnus und Danklied in Israel (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969).

66. Sobre ese núcleo de fe que se manifiesta de modos inesperados, ver Walter Harrelson, "Life, Faith and the Emergence of Tradition", en Tradition and Theology in the Old Testament, ed. Douglas A. Knight (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 11-30.

que saca al orden presente "de la historia". Cuando Israel ya no puede recordar los actos específicos que crearon esta situación, existe inevitablemente una inclinación a absolutizar el orden y a imaginar que así ha sido siempre.[67] Así las bases específicas no solo proporcionan un fundamento para la certeza y la gratitud sino también para la crítica. Cuando la base no critica la alabanza de la invitación podemos estar seguros de que las cosas están siendo absolutizadas más allá de la crítica, que es en cualquier caso la tentación de los himnos del templo.

Ese proceso de pérdida de lo específico comienza a ser evidente en el salmo 147 pero lo veremos mucho más en el 148, 100 y 150 (con el 149 que se resiste a esa tendencia).

1. Los versos 1-6 podrían muy bien ser un salmo por sí mismos porque incluyen los tres elementos que hemos visto en otros lados: a) Una invitación a alabar, seguida en el verso 1b de un k" de una base.

b)La primera base está en los versos 2-3, 6 que cantan la tradición de liberación de Israel. El verso 3 se refiere a actos de compasión social; el verso 6 alude a los débiles victimados, y el verso 2 alude a algo como el fin del exilio. Esto no necesita referirse a un exilio particular pero entiende el término del exilio como la acción característica de Yahvéh.

c)Los versos 4-5 narran el gran poder de Yahvéh conocido en Israel. Nunca las tradiciones de creación y la memoria de liberación son vistas tan mutuamente exclusivas. Ambas son testigos del mismo Dios. La yuxtaposición de motivos sugiere que estos salmos nunca van solos o sin un contexto. Así debemos oírlos y entenderlos en medio del culto pleno de Israel que incluía una variedad de otros motivos.

2. Una segunda unidad hímnica en los versos 7-11 reitera similares elementos. Después de llamar a la alabanza, la base empieza

67. Sobre los usos posibles de memoria histórica para propósitos de crítica y absolutismo, ver Gary A. Herion, "The Social Organization of Tradition in Monarchic Judah" (unpublished dissertation, University of Michigan, 1982) y su afirmación sintética, "The Role of Historical Narrative in Biblical Thought: The Tendencies Underlying Old Testament Historiography", JSOT 21 (1981): 25-57.

en los versos 8, aunque sin la preposición usual. La base se refiere principalmente al poder creativo pero la última palabra es jésed que probablemente alude todavía a la tradición mosaica de liberación.

3. Una tercera unidad retórica en los versos 12-20 toca los mismos elementos. Después de la invitación, la base empieza en el verso 13 con la preposición. En la forma participial se nos da un recital de los benevolentes actos creativos de Dios que hacen posible la abundancia de creación. La única mención de la tradición histórica israelita en esta unidad está en los versos 19-20. Es una extraña yuxtaposición pero muestra la persistente referencia de Israel al status distintivo de elección.

Cada una de las tres secciones podría estar sola. Podemos notar un continuo despertar de "la conexión histórica israelita" en el interés de una demanda cósmica más aplastante. En la tercera unidad los elementos de creación han triunfado ampliamente. Quizás otros elementos en el contexto corregirían esto pero ese despertar parece visible aquí.

Salmo 148

En este salmo el modelo linguístico está completamente preocupado con la invitación. La invitación repetida y extensa constituye el acto de alabanza variada solo por la diferencia de vocativo que barre todo el mundo creado. Sin duda, si se enfoca a quienes se dirige, se tiene un inventario de la creación divina. Todas estas creaturas son llamadas ahora a contestar al que dió la vida.[68] Es un toque atrevido clasificar los grandes elementos de la creación simplemente como parte de la congregación cúltica, incluyendo los cuerpos celestes, los grandes animales, los elementos del tiempo, y en los versos 11-12, la creatura humana también.

La base de la alabanza se expresa solo en los versos 5b-6 y 13b-14, pero se supone en todos lados. La base ofrecida no hace otra cosa que la invitación porque en este caso, base e invitación atestiguan el poder majestuoso e incomparable de Yahvéh. La idea

68. Sobre la "respuesta" como una postura apropiada para la creación, ver Hch. 2, 21-22.

de la gratuidad divina puede estar implicada, como siempre en el lenguaje de la creación, pero en el modelo retórico es fuerza, y no gratuidad, que abruma a la creación reunida.

El último verso hace la conexión normal israelita casi un pie de nota (como en Sal. 147,19-20). Retóricamente esto se presenta igual en importancia a los otros actos de creación pero estructuralmente aparece casi como una añadidura al salmo.

Salmo 100

Este salmo ofrece una invitación a alabar que parece ser una invitación a entrar al templo (v. 1). Debido a la referencia a su "rostro" (pné) (presencia), estamos preparados para la referencia, en el verso 2, a la peculiar identidad de Israel como pueblo de Dios (cf. Sal. 95,7). Aun en el templo de Jerusalén la tradición de elección aún se recuerda. El templo reúne demandas religiosas universales y particulares. La invitación en el verso 4 va seguida de una caracterización de aquel que debe ser venerado como bueno, leal y fiel. Estos atributos surgen de la experiencia de fe de Israel pero ahora estamos tratándolos resumidos.

Salmo 149

Este salmo tiene todas los signos convencionales de un salmo, sin embargo su desarrollo es inusual y ofrece un énfasis sorprendente.

1. Los versos 1-4 son una invitación normal (vv. 1-3) con una base introducida por ("ki") en el verso 4. Esa es la primera unidad retórica. Pero la invitación nos pone ya sobre aviso. Este cántico es un "cántico nuevo", motivo así de entronización. Podríamos esperar algo más concreto y urgente en semejante fórmula. Pero debe cantarse -a diferencia de alguno de los himnos de entronización que tienen invitaciones globales- en "la asamblea de los fieles", i.e. en la comunidad israelita de la alianza. El lenguaje parece aludir a un concepto primitivo, premonárquico, de Israel aunque ese no es un argumento para ponerle fecha al salmo. En su lugar,

es una indicación del modelo social que el salmo tiene en mente, sea cual fuere su fecha. El concepto de la congregación de los fieles (cf. Mi. 2,5; Sal. 1,5) se refiere a una íntima, intensa e intencional comunidad de alianza, que no ha sido disipada por preocupaciones más inclusivas. El salmo así va a reflejar probablemente una agenda más conciente de sí y militante, no interesada en acomodación con base amplia. Más probablemente va a ser un salmo más cercano al don de la nueva orientación y no da tanto por supuesto las cosas. En el verso 4 se afirma que la base para alabar es la victoria (yasha—salvación, liberación) Este salmo es más preciso que los más generales entre los cuales está colocado.

2. La segunda mitad del salmo (vv. 5-9) tiene una serie de deseos que funcionan como invitaciones. Pero donde podríamos esperar una base, como en el modelo ordinario, este salmo lanza un llamado a la acción en base a la alabanza. Es acción fortalecida y acrecentada por el acto de alabanza. La acción a la que se impulsa es cuasibélica relativa a la venganza, castigo, poner en cadenas, ejecución de juicio. No sé qué hacer de esto porque es totalmente inesperado en los himnos. Es una afirmación de sobrio realismo histórico. La alabanza a Dios no es huída de la realidad histórica. En sus cánticos Israel no escapa de la responsabilidad o tentación históricas. Uno no puede decir si esto es responsabilidad (repeler a los opresores) o tentación (acumular poder imperial). En cualquier caso es claro que la alabanza israelita a Yahvéh mantiene un pie dentro y un ojo firme en la realidad histórica. No hay escape litúrgico o espiritual de la dureza de la historia. Los cuestionamientos de liberación no serán trasladados a un cántico.

Este salmo podría referirse defensivamente a mantener una vieja orientación. Podría ser una reflexión de haber llegado a un sitio donde el don de la orientación ya no es una sorpresa de la que disfrutar sino que ahora es una posesión que defender. En este salmo ya no hay más plática sobre la libre fuerza divina de curación para los débiles. Este salmo puede sonar a la voz de la poderosa acción para consolidar y difundir. Por otro lado, si esta es una comunidad pequeña levantada contra un imperio entonces la acción exigida debe entenderse de una manera diferente. Hallo muy difícil de interpretar este salmo precisamente porque la acción propuesta podría tener intenciones muy diversas.

Si el arreglo actual de la colección de salmos es intencional como ha insistido Westermann[69], y si los salmos 1 y 150 están colocados deliberadamente para mostrar que la obediencia a la torah lleva a la alabanza, entonces este salmo tiene como su socio el salmo 2. El segundo salmo de la colección puede hacer pareja con el pénúltimo. Esto haría una conexión apropiada porque el salmo 2 se refiere a la unción de un rey, en desafío a las naciones, y el salmo 149 invita a una conducta de resistencia. Ambos salmos pueden quedar muy cercanos de la tentación de los reyes de absolutizar el poder.

Salmo 150

La conclusión del salterio es esta extravagante invitación a alabar que busca movilizar a toda la creación con un espontáneo y abierto acto de adoración, alabanza, gratitud y asombro. No se dan "bases"; no hay necesidad alguna de dar razones.

Como poema de conclusión de la colección este salmo empata bien con el salmo 1. Hemos sugerido que el salmo 1 es una introducción formal e intencional al salterio. Afirma, de una manera decisiva, que la vida bajo la torah es la condición previa de todos estos salmos. En relación a eso, el salmo 150 expresa el resultado de semejante vida bajo la torah. El cumplimiento de la torah conduce a la obediencia, no obstante, la obediencia no es la meta del cumplimiento de la torah. Finalmente, tal vida llega a la alabanza sin límites. Obedeciendo Israel (y el mundo) a la torah, se hace libre para alabar, que es su vocación, destino y propósito propios. A esta luz la expectativa del AT no es finalmente la obediencia sino la adoración. El salterio pretende conducir y nutrir al pueblo para una libertad que encuentre su vida propia en la comunión feliz que no conoce límites de convención o propiedad. Esa es la esperanza para Israel y para toda la creación.

69. Westermann, Praise and Lament in the Psalms, pp. 250-58.

CAPITULO 5

UNA MIRADA RETROSPECTIVA: ESPIRITUALIDAD Y TEODICEA

No puede caber duda de que los salmos son un recurso importante para la espiritualidad y de que ha sucedido así por incontables generaciones. Esta es sin duda la razón por la que continuamos estudiándolos. Estas palabras han sido el medio de la presencia divina para personas y comunidades. El formato para nuestras presentaciones de los salmos ha asumido que la espiritualidad auténtica, i.e. la genuina comunión con Dios, nunca está separada de las épocas, cambios y crisis de la vida. Así los modos de presencia divina (y su ausencia) y la calidad de comunión son muy diferentes en tiempos de orientación y desorientación. Lo que uno dice en conversación con Dios está moldeado profundamente por las propias circunstancias de orientación y desorientación. La relación con Dios no es inmune a las sorpresas y costos de nuestra vida diaria.

No obstante, la espiritualidad por sí misma es una base inadecuada para leer los salmos. Para la mayoría, situar los salmos en el dominio de la espiritualidad es un acercamiento cristiano, sin duda, aun un acercamiento de una parte de la tradición cristiana. Ha sido necesaria una lectura muy selecta de los salmos para mantener a estos dentro de los confines de la espiritualidad convencional. Tomada en sí misma, la perspectiva convencional de la espiritualidad no toma plenamente en cuenta el carácter decisivamente judío de los salmos.[1]

A través de todo este estudio he sido conciente de la impactante afirmación de José Miranda: "Puede decirse con toda seguridad que el salterio presenta una lucha del justo contra el injusto.[2]"Por supuesto, el juicio de Miranda es también una perspectiva parcial y no incluye todo lo que ha de encontrarse en el salterio pero

1. Ver Brueggemann, Praying the Psalms, cap. 4 (Winona, Minn.: St. Maryís Press, 1982).

2. José Miranda, Communism in the Bible (Maryknoll, N. Y.: Oarbis Books, 1982), p. 44. Miranda comenta que nuestra propensión es a reducir las categorías de "injusto/malvado" a categorías religiosas de "ateísmo", que deja intocados los temas de poder social.

señala algo importante que puede llevarnos a las categorías de fe judía. La lucha de los oprimidos contra los injustos, cuando se proyecta teológicamente, es el tema de la teodicea. Estos comentarios conclusivos exploran los modos en que la noción de espiritualidad es tratada en los salmos en relación con el tema de la teodicea. No quiero esquematizar excesivamente pero sugiero que la teodicea es una inquietud característicamente judía que puede corregir o disciplinar una restricción cristiana de los salmos a una espiritualidad privada, romántica. Esto es, no puede celebrarse la comunión con Dios sin atención a la naturaleza de la comunidad, al mismo tiempo entre las personas humanas y con Dios. Las hambres religiosas en Israel nunca excluyen las cuestiones de justicia.[3] Ciertamente, a través de la cuestión de la justicia se media la comunión: Mt. 5.23-24.

Mi uso de la categoría de la teodicea tiene tres dimensiones. Si la espiritualidad es un interés por la comunión con Dios, la teodicea es un interés por un convenio honrado. La yuxtaposición de estos temas, espiritualidad y teodicea, es reunir comunión y un convenio honesto. Semejante yuxtaposición es notable porque normalmente no nos preocupa un convenio honesto cuando tratamos de comunión con Dios. Pero al salmista sí. Y cualquier espiritualidad que pensamos encontrar en los salmos que no levante serios cuestionamientos sobre teodicea ha malentendido la naturaleza de la fe sálmica.

La idea convencional de teodicea atañe a Dios en relación con el mal.[4] Si Dios es poderoso y bueno, ¿Cómo puede existir el mal

3. Sobre los temas de justicia, ver Frederick Herzog, Justice Church (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1980).

4. Sobre los tratados ordinarios de teodicea, ver J. L. Crenshaw, "Theodicy", en . (Nashville; Abingdon, 1976), pp. 895-96, y la antología ed. James L. Crenshaw, Theodicy in the Old Testament (Philadelphia: Fortress Press, 1983).Puede notarse una variedad de respuestas teológico-literarias a la temática de la justicia divina. James L. Crenshaw, Studies in Ancient Israelite Wisdom (New York: KTAV 1976), pp. 31-35, ha argüido que la teología de la creación intenta resolver la cuestión de la teodicea. Ver también su artículo, "The Problema of Theodicy in Sirach", JBL, 94 (1975): 47-64, y su cita de H. H. Schmid. Paul D. Hanson, The Dawn of Apocalyptic (Philadelphia: Fortess Press, 1975), ha argüido que el apocalipsis es una búsqueda de justicia de Dios. No me he enterado de que Hanson use el término teodicea pero ese es claramente el sentido de su hipótesis. Este tipo de análisis mantiene la temática de la teodicea estrechamente enfocada a temas literarios y teológicos, aunque Hanson pone alguna atención a los temas sociológicos. Más discusiones filosóficas incluyen los de David

en el mundo[5]? Si se presenta así la pregunta, la religión no puede ofrecer ninguna respuesta lógica adecuada. Lógicamente uno debe comprometer el poder o el amor divinos diciendo que el mal existe en el mundo o porque Dios no es suficientemente poderoso para gobernarlo, o porque Dios no es lo bastante amoroso como para usar su poder divino de esta manera. Comprometer en cualquier dirección es religiosamente inadecuado y no ofrece respuesta alguna satisfactoria.[6] Hoy día la discusión teológica parece insistir en afianzar el amor de Dios aun con riesgo del soberano poder divino.[7] Lo que ofrece la fe es un sentido de confianza que está preparado para someterse.[8] Esa profunda confianza nos invita a repensar duramente las categorías sobre las que hacemos nuestra reflexión.

Griffin, God, Power and Evil: A Process Theodicy (Philadelphia: Westminster Press, 1976), y John Hick, Evil and the Love of God (New York:Harper and Row, 1966).

5. El tema ha sido sucintamente presentado por Archibald MCLeish en J. B.: A Play in Verse (Boston: Houghton Mifflin, 1957), p. 14, "If God is God He is not good, if God is good He is not God..."("Si Dios es Dios no es bueno, si Dios es bueno no es Dios").

6. Ver los tratados más populares de Harold Kushner, When Bad Things Happen to Good People (New York: Schocken Books, 1981), y Sibley Towner, How God Deals with Evil (Philadelphia: Westminster Press, 1976). Considero el libro de Towner una discusión utilísima, con mucho más poder que el de Kushner. La aceptación popular del libro de Kushner es, en cualquier caso, una medida de la urgencia y penetración del tema de la teodicea, aunque su modo de presentar una resolución es quizá demasiado fácil y un tanto romántico.

7. En teología cristiana, el tema teológico es la reafirmación del Patripasianismo - "el sufrimiento del Padre". Sobre esto ver especialmente el importante trabajo de Jürgen Moltmann, The Crucified God (New York: Harper and Row, 1974), esp. cap. 6. Es notable, no obstante, que las principales señales para Moltmann vienen de los judíos. Así, ver su referencia a Heschel y, muy importante, al trabajo de Wiesel sobre el Holocausto. Especialmente el Holocausto es lo que ha hecho la cuestión de la teodicea al mismo tiempo inevitable e insoluble. Sobre teodicea y el Holocausto, ver el análisis del trabajo de Wiesel por Robert McAfee Brown, Elie Wiesel, Messenger to All Humanity (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), y Ulrich Simon, A Theology of Auschwits (London: Gollancz, 1967).

8. Sobre el poder fundamental de la confianza que sobrevive frente a semejante injusticia, notar que la teoría dominante de Erikson, del desarrollo de la personalidad, convierte la confianza básica en tema fundamental, después de la cual puede venir un sentido de justicia. Cf. Erik Erikson, "Identity and the Life Cycle", en Psychological Issues, ed. George S. Klein (New York: International Universities Press, 1959), pp. 52-65 y passim. Es importante que la secuencia venga de esta manera. Brown, op. cit., p. 154, registra el relato rabínico de Wiesel de confianza y justicia: "Tres rabinos -todos ellos hombres eruditos y piadosos- decidieron una tarde de invierno procesar a Dios por permitir que fueran masacrados sus hijos. Lo que no dice la introducción es aún más terrible: después del juicio, en el cual Dios fue encontrado culpable, uno de

La manera característica de manejar la teodicea en el estudio erudito[9] del AT, y más generalmente en la empresa teológica, es ver que la cuestión se agudiza en Israel en los siglos VII-VI A.C., alrededor de la caída de Jerusalén, templo y dinastía.[10] Este acercamiento ve la crisis como procediendo de una circunstancia histórica y expresada en un rico desarrollo literario. La experiencia histórica de Israel sugiere que Dios castiga caprichosamente, que el sufrimiento no es adecuado a la desobediencia; por tanto, es cuestionada la justicia divina. Específicamente, las antiguas teorías (deuteronómica y sapiencial), de que los buenos prosperan y los malos sufren, son reexaminadas.[11] Debido a la gran dificultad del problema existe un rico acervo literario que ofrece una serie de pruebas imaginativas en torno a la cuestión de la justicia divina, la más conocida de las cuales es Job.

No puede negarse que esta es una cuestión importante, sin embargo, semejante planteamiento reduce el asunto a una cuestión religiosa sobre el carácter de Dios.[12] Aunque la cuestión brota de

---

los rabinos miró al reloj que de alguna manera había podido rescatar en el reino de la noche, y dijo: 'ÁOh, es hora de rezar!í. Y los tres rabinos -ítodos ellos hombres eruditos y piadososí inclinaron su cabeza y oraron".

9. Ver la representativa colección de ensayos editada por James L. Crenshaw citada en el n. 4

10. Sobre esta literatura, ver Peter Ackroyd, Exile and Restoration (Philadelphia: Westminster Press, 1968), y Ralph W. Klein, Israel in Exile (Philadelphia: Fortess Press, 1979).

11. Sobre tal teoría y su crítica en el texto, ver Robert Polxin, Moses and the Deuterenomist (New York: Seabury Press, 1980), pp. 66-67, 148-162, y , y Bertil Albrektson, Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations (Lund: Gleerup, 1963).

12. Esta inclinación de los eruditos se sustenta comparando regularmente la literatura con los paralelos Babilonios. El resultado es que el tema de teodicea se expresa como una cuestión teórica, especulativa, que concierne a una élite intelectual. Semejante manera de probar la cuestión entre los estudiosos probablemente ilumina dos aspectos de la sociología de nuestros eruditos. Primero, una élite intelectual define como cuestiones intelectuales todas las cuestiones interesantes posibles, sobre las cuales nosotros podemos hacer un trabajo analítico interesante. Segundo, podemos sospechar que de esa manera se vacía la cuestión de una seria fuerza experiencial, porque la comunidad de eruditos se beneficia del actual planteamiento de la teodicea y no quiere que la temática se extienda más allá de un análisis especulativo. Esto es, la cuestión tiende a separarse perfectamente de cualquier experiencia social seria. A lo sumo, la cuestión de la teodicea se reconoce como algo práctico en presencia de una muerte absurda. Pero no se trata la crisis real de la teodicea como injusticia, porque no se reconoce nuestro consenso sobre la teodicea, y si es reconocido, no puede ser criticado.

una experiencia histórica y halla expresión literaria, es tratada como una cuestión teológica sin ninguna atención seria a otros sistemas de paga, de recompensa y castigo, que son practicados de modos políticos y económicos. Pero la teodicea seria está siempre vinculada a arreglos sociales de acceso y beneficio.

Hemos ya anotado que la genuina comunión con Dios nunca ha desaparecido de las épocas, tiempos y crisis de la vida. O dicho de otro modo, la cuestión de la teodicea nunca es una cuestión estrictamente religiosa. Debe entenderse sociológicamente como una cuestión sobre la ley, sobre el gobierno de la ley, sobre la confiabilidad del sistema de recompensas y castigos.[13] La teodicea pues, concierne al carácter de Dios como se practica en el sistema de valores en una matriz social.[14]

Si vamos a abordar en serio la cuestión de la teodicea en los salmos, debemos ver que no puede reducirse o contenerse en una estrecha cuestión sobre Dios. Más bien, la teodicea es el fundamento o legitimación del modo en que está ordenada la sociedad.[15] Es un enunciado, acuerdo o compromiso sobre cómo una sociedad define el bien y el mal, lo correcto y lo erróneo, la fuerza y la debilidad. El efecto práctico es que la teodicea es una teoría de poder sobre quién toma las decisiones y quién las obedece; quién administra y controla los bienes; quién tiene acceso a ellos y en qué términos. O dicho de otro modo, la teodicea es un convenio acerca de la definición del mundo, acerca de quién consigue el derecho de hablar, acerca de quiénes son los intérpretes autorizados, y cuyas son las definiciones e interpretaciones "verdaderas"en esta comunidad.[16] La teodicea trata de la legitimidad del propio

13. Tal discernimiento requiere un acercamiento crítico a ley que vea a esta como un planteamiento de compromiso de bienes y poder. Pero cuando la teodicea se mantiene como un problema intelectual y no como un problema sobre la ley, podemos continuar nuestro positivismo acerca de la ley.

14. Sobre el trabajo de Dios en la matriz social, ver Patrick D. Miller, Sin and Judgement in the Prophets (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982), pp. 138-39.

15. Las discusiones más útiles que conozco sobre este tema son de Robert Merton, Social Theory and Social Structure, caps. 4, 5 (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957), y Peter L. Berger, The Sacred Canopy, cap. 3.

16. Wayne A. Meeks, The First Urban Christians (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 122 (construyendo sobre el trabajo de John Schutz) dice de la autoridad de Pablo: "La autoridad es 'la interpretación del poderí. La persona en autoridad

punto de vista acerca del mundo. La legitimidad de una cosmovisión como "verdadera" concierne a asuntos teológicos pero incluye también todas las cuestiones de poder, de la ley, la economía y la política. Por tanto, las reflexiones sobre teodicea siempre repercuten en las dimensiones públicas de la vida.

Toda afirmación teológica de la cuestión de la teodicea está estrechamente vinculada a un esquema social.[17] Si es un enunciado acerca de Dios, incluye inevitablemente una afirmación acerca de la "verdad" de los agentes de Dios -sacerdotes, reyes, profetas, teólogos. En lenguaje de Roberto Merton, la teodicea atañe a la legitimidad de una ley, una norma de Dios sobre la cual existe asentimiento y consenso general.[18] Mientras se sostenga el consenso y nadie disienta del trato parece no existir duda alguna de la teodicea. Es correcto que no existe ninguna crisis en la teodicea , no obstante ese es un consenso sobre la teodicea. La teodicea opera en tiempos de equilibrio así como en los de crisis pero frecuentemente está oculta. Estamos de acuerdo, y así instruímos a nuestros hijos, que este es un orden que debe ser respetado y obedecido. Objetivamos y concretizamos ese orden de manera positivista[19], de manera que no haya espacio, fuera del consenso, desde el cual montar una crítica.[20] Obviamente semejante teodicea acep-

---

enfoca y dirige el poder de quienes reconocen su autoridad, no por la fuerza sino por el reconocimiento de ellos de que las directivas de él son 'correctasí. La autoridad es así 'una cualidad de comunicacióní, que implica la creencia de que podrá demostrarse, si es necesario, la 'rectitudí de la comunicación". Todo depende de la interpretación de cuál se considera "verdadera".

17. Este es el punto de la afirmación programática de Marx: "De esa manera la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica de la ley, y la crítica de la teología en crítica de la política", en Karl Marx, The Early Texts, ed. D. McLellan (Oxford, 1971), p. 115s. Mi opinión sobre gran parte del tratamiento erudito de la teodicea es que la crítica no ha sido "transformada" sino que sigue siendo una crítica del cielo.

18. Cf. Robert Merton, Social Theory and Social Structure, cap. 4, sobre la función de la norma. Merton, desde luego. no emite su argumento en relación con preocupaciones religiosas. Me refiero aquí simplemente a su comprensión de nomos como "norma".

19. Berger, Sacred Canopy, caps. 1 y 2, caracteriza agudamente este proceso de nutrición en un consenso positivista. Para un espléndido caso de de estudio de un consenso manipulado, ver John Gaventa, Power and Powerlessness (Chicago: University of Illinois Press, 1980), sobre la visión mundial entre los pobres de Apalachia.

20. Una escondida teodicea se contiene en la afirmación, "El sistema es la solu-

tada es una forma de control y conformidad social.[21] No existe crisis pero hay una teodicea convencionalmente legitimada por la norma de Dios.[22] Una teodicea del consenso es operativa en toda sociedad estable. En nuestra sociedad occidental hemos tenido un consenso de justicia sobre cómo organizar el matrimonio y los respectivos roles de hombres y mujeres. Porque había consenso y se legitimó adecuadamente el arreglo, se experimentó como justo. Ahora que se ha montado una crítica (por medio de voces femeninas), empezamos a ver que el arreglo no siempre fue justo, y así la teodicea convencional está en crisis. Y es fácil de ver cómo esto se convierte en una cuestión de Dios porque en la sociedad industrial convencional el arreglo familiar no solo se percibió como funcional y justo sino como legítimo, bendecido y aprobado por Dios como el modo correcto para ordenar la vida social. Ahora es claro que si Dios sigue legitimando ese arreglo social como la única y apropiada forma de vida, entonces la justicia divina es puesta en duda. El cambio de un consenso sobre teodicea a una crisis en teodicea puede identificarse en todo movimiento de liberación que cuestione los arreglos establecidos desde antiguo.[23]

En un esquema social de teodicea se produce una crisis cuando algunos miembros de la comunidad (quizá un grupo de clase o social) concluyen que el acuerdo establecido es desigual y que no debe

ción". Desde luego, la afirmación no presta ninguna atención a aquellos para quienes el sistema no es la solución, y no da crédito a demanda alguna que caiga fuera del sistema. Sobre el "sistema" como "máquina", ver E. M. Forster, "The Machine Stops", en The Eternal Moment (New York: Grosset & Dunlap, 1964), pp. 13-85.

21. En el AT sugiero que el término tam, traducido "integridad", es un modo de referencia a tal control y conformidad social. Ver mi artículo, "A Neglected Sapiential Word Pair", ZAW 89 (1977): 234-58. Es iluminador el que Job se aferre a su "integridad", i. e. él arguye que no ha violado la teodicea consensada de su comunidad.

22. "La ley Natural" se convierte en un dispositivo para "mantener a la gente en su lugar", Berger op. cit., p. 24, cita el ejemplo obvio: "Por ejemplo, el programa sexual de una sociedad se da por supuesto no simplemente como utilización o arreglo moralmente correcto sino como una expresión inevitable de la 'naturaleza humanaí".

23. El problema es hallar justificación autorizada para hablar contra los acuerdos desde antiguo establecidos, que por definición deben ser rechazados como contra las normas. Regularmente se hace llamado teológico a la "guía del Espíritu Santo". Ver mi discusión, The Creative Word, cap. 3 (Philadelphia: Fortess Press, 1982), sobre el trabajo de los profetas de romper consensos.

respetarse.[24] Puede entonces darse un duro final a la docilidad y a la articulación del vigoroso disentimiento. Puesto que el reto a la teodicea incluye, al mismo tiempo, una doctrina de Dios y un sistema social de autoridad, el desafío puede tomar una o dos formas:

1. Puede concluirse que todo el arreglo, teológico así como social, debe rechazarse porque el Dios legitimador está coludido con los explotadores humanos, y esta colusión es tan profunda e injusta que debe rechazarse todo el sistema. Vista de este modo radical, la tradición éxodo-conquista es una protesta contra una teodicea egipcia establecida. Israel rechaza no solo a la autoridad civil egipcia sino también a los dioses egipcios. Estos son vistos tan enredados en el sistema social injusto que este debe ser rechazado totalmente. Y al rechazar todo el sistema social, Israel introdujo un nuevo sistema social (torah)[25] y un nuevo Dios (cf. Jos. 24,14-15; Jc. 5,8). Esto es, Israel adoptó un esquema de teodicea enteramente diferente, erigió una ley nueva en forma de torah, y todo el movimiento quedó marcado por el igualitarianismo.[26]

Por otra parte, puede concluirse que el sistema humano es corrupto y deshonesto pero que el Dios legitimador es confiable. Luego debe hacerse una distinción de modo que, apelando y en nombre del Dios aún confiable, se rechace el antiguo sistema como injusto y desobediente a la voluntad de Dios, el cual es justo.[27] Este podría ser el caso en el antiguo Israel del rechazo de los antiguos jueces codi-

24. El "abandono" de la teodicea ortodoxa es fundamental para la comprensión de Gottwald del origen de Israel; cf. The Tribes of Yahweh (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979), p. 85 y .

25. El problema es comprender la torah de Israel en la función formativa social de nomos. Nuestra distorsión teológica de esto viene de la concepción "luterana" de gracia y ley que hace difícil entender la torah. Pero si la torah fuera entendida en el sentido de conformadora del mundo podríamos comprender cómo la torah es el "deleite" de Israel porque es la defensa principal contra el caos.

26. Gottwald ha apreciado plenamente la expresión de una visión igualitaria del mundo. Pero estas pocas referencias a la teodicea sugieren que él no ha visto que la salida de Egipto y la construcción de una sociedad de torah tengan que ser entendidas como un intercambio de teodiceas. Esto es, el problema original de la teodicea en el AT no es la rectitud de Yahvéh sino la salida del sistema egipcio.

27. En general los profetas toman esta postura. Aunque ellos critican acremente las estructuras sociales, en conjunto siguen considerando a Yahvéh como un incontaminado agente de justicia. Jeremías parece ser una excepción porque lleva hasta el trono su crítica clara.

ciosos y del establecimiento de la monarquía como un nuevo sistema social (1S 8,1-5), el rechazo norteño de la dinastía explotadora del sur (1 R 12,16), o la purga de la monarquía acerca del rey niño (2R 11,17.20). En cada caso no es cuestionada la justicia de Yahvéh sino solo los sistemas sociales que exigen la legitimación de Yahvéh. En cada caso, se rechaza al agente humano y se apoya al legitimador divino.

En nuestros días hay también teólogos feministas que critican radicalmente el sistema social pero que en nombre mismo de Dios proponen un nuevo orden social, i.e. una nueva teodicea que funcione. En el AT están presentes ambos modos: a veces se apela a Yahvéh contra el sistema; otras se apela también contra Dios, como en Job.

Desde este análisis social de teodicea se siguen las conclusiones de Jon Gunnemann.[28] La revolución social de tipo serio y sustentado es de hecho un acto de teodicea. La precondición de revolución es una teodicea que declare que algunos deberían ser felices y otros miserables porque les falta acceso a las bendiciones. La revolución tiene lugar cuando se percibe esa teodicea como inaceptablemente injusta. Esto es, toda sociedad estable asigna personas a lugares en la vida que son relativamente poderosos o débiles. Ese arreglo es necesario para mantener el equilibrio; eso se alimenta de una sociología funcionalista. La revolución seria, como la caracteriza Gunnemann, no es simplemente un esfuerzo para transferir bienes y derechos de beneficios especiales de un grupo a otro. Es más bien un rechazo de las normas base, un desafío al paradigma que hace posible este arreglo. Es un intento por cambiar las reglas de acceso y distribución de modo que pueda iniciarse una práctica más justa y humana. Lo que a algunos aparece como orden , otros lo experimentarán como explotación. Lo que aparece como subversión de parte del antiguo régimen, pueden percibirlo como búsqueda de justicia quienes emprenden el cambio. Lo que el antiguo régimen mira como ley sagrada, otros lo ven como anarquía legitimada: al fin y al cabo anarquía, anomía.[29] Y así, se requieren alternativas drásticas que cambien las reglas

28. Jon P. Gunnemann, The Moral Meaning of Revolution, cap. 2 (New Haven: Yale University Press, 1979).

29. Sobre anomia, ver Merton, op. cit., cap. 5.

del juego. Eso es seguramente lo que pretenden en Israel el éxodo y toda apelación que se haga subsecuentemente a esa tradición.

Así, nuestra comprensión de la teodicea incluye las siguientes dimensiones:

La teodicea es una crisis religiosa sobre el carácter de Dios.

La teodicea es una crisis social que duda de la estructura social de los bienes y del poder, y que ataca la legitimidad de esa estructura.

La teodicea es acción revolucionaria que busca cambiar las reglas del juego.

El comentario de Miranda merece nuestra atención porque nos confirma en que la espiritualidad sálmica está preocupada por la cuestión de la teodicea aunque pueda cuestionarse cualquiera de estas tres dimensiones. Esta convicción nos puede ayudar a entender y apreciar por qué los salmos frecuente y pervasivamente hablan de "justos" y de "malvados", sobre la justicia divina y del confiable gobierno divino. Lo que brota de este vocabulario dominante es que Israel no está interesado en una espiritualidad o comunión con Dios que trate de negar u oscurecer la temática importante de la teodicea. Una relación injusta con Dios no es relación sencillamente. Una comunión torcida no es una comunión que valga la pena. Los salmos ansían y sirven de intermediarios para la comunión con Dios pero Israel insiste en que la comunión debe ser honesta, abierta a la crítica, y capaz de transformación. Estas son las oraciones de un pueblo con una profunda memoria de liberación y una honda esperanza de un reino nuevo. Este pueblo no está preparado para someterse otra vez al yugo de injusticia como lo había hecho en Egipto (cf.Ga. 5,1). Los salmos sugieren que Israel es casi incapaz de una invocación a Dios que no confronte el tema de justicia y rectitud.

El tema puede ser manejado de dos modos, como hemos sugerido arriba. Por un lado, en unos pocos textos Dios, junto con el sistema social, parece ser rechazado. En estos duros enunciados, se hace crítica no solo del "enemigo" sino también de Dios que ha sido injusto o ha estado ausente. En estos casos extremos, el tema de la teodicea es agudo y doloroso porque de hecho el salmista no

tiene otra corte de apelación y así debe regresar a apelar al mismísimo que ha sido acusado.[30] En estos casos, la oración cuestiona si Dios es justo, sin hablar siquiera dei sistema social que Dios legitima.

Por otro lado, más a menudo se apela a Dios contra el sistema. En esos casos se supone que Dios es justo y fiel, pero "el enemigo" es quien ha pervertido el camino de Dios y así, debe ser juzgado. En ese caso, el recurso a Dios tiene sentido porque es contra aquel que ha violado la voluntad de Dios.[31]

El vocabulario de justicia y rectitud, de malicia e inocencia, así como las formas de acusación, lamento y agradecimiento nos preparan para una continua reflexión sobre el tema.

Hemos visto que los salmos de orientación tienden a consolidar y a exaltar la estabilidad, y se inclinan a urgir conformidad. Estos salmos reflejan una teodicea aceptada y celebrada sin cuestionamiento. Reflejan una sociedad "en un estado de equilibrio homeostático.[32]" Pretenden afirmar el orden, generar nueva lealtad al orden, dar al orden más fuerza y autoridad, e impulsar al joven hacia él. Este puede ser un acto de buena fe pero semejante voz se beneficia también del orden presente.

Por tanto, aunque no exista una crisis social, el orden social es nada menos que una teodicea. Ello significa afirmar e insistir en que perdura la ley , y en que la vía a la vida es someterse a este orden no cuestionado.[33] En esta religión Dios es ciertamente confesado como equitativo y justo. Y para este pueblo el orden pre-

30. Samuel Terrien, Job: Poet of Existence (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), p. 151, ha visto que en Job 9, 33; 16, 19; 19, 25, el poeta anticipa que hay una llamada a otro distinto de Dios. Pero es un presentimiento no pretendido en ninguna forma.

31. La llamada a Dios contra la práctica política es asumida en el signo de protesta en la ventana de un hogar inglés: "Abajo el señor de la tierra, viva la Reina". Es decir, la Reina es tomada como un referencia trascendente y no es percibida como parte del mismo esquema social de propiedad como es el señor de la tierra. Así Israel puede hacer una distinción entre Yahvéh y los perpetradores terrenos de injusticia, aunque en algunos salmos son presentados estrechamente vinculados entre sí.

32. Gunnemann, op. cit., p. 10 cita a Chalmers Johnson, Revolutionary Change (Boston: Little, Brown, 1966), p. 12.

33. Así los salmos de la torah no son una práctica de legalismo sino sumisión a un orden seguro. Los salmos de la torah ayudan a "crear el toldo".

sente, bendecido por Dios, produce una vida abundante. Estos salmos, como lo entendió Mowinckel, no solo celebran la ley sino que la generan.

Cuando se usan estos salmos, esa es su función. Y así, una espiritualidad que se concentre en estos salmos, probablemente no será desinteresada. Celebra la coherencia de vida y la justicia de Dios porque así es como son experimentadas. Esta es una vida plenamente orientada, que considera adecuadas las leyes actuales de la tierra y del cielo. Semejante espiritualidad pretende mantener plenamente orientada la vida.

Gunnemann, glosando a Johnson, usa nuestra terminología. Tal teodicea puede "definir la violencia como una acción que, deliberada o indeliberadamente, desorienta la conducta de otros.[34]" Luego la revolución es tratada como una "enfermedad."[35]

Desde esta perspectiva podemos observar tres dimensiones de desorientación que son consideradas comúnmente como patológicas:

Es patológico desafiar el orden presente del poder económico y político.

Es patológico sugerir que Dios pueda ser injusto.

Es patológico hablar, como lo hacen algunos de estos salmos, en un tono de desorientación.[36] Los salmos de desorientación acontecen y tienen sentido para nosotros cuando desaparece el consenso sobre teodicea y existe una crisis en la organización de vida. Hemos explorado una variedad de direcciones en las que pueden

34. Gunnemann, op. cit., p. 12.

35. Sobre esta metáfora de "patología" para conducta de disentir, ver Gunnemann, op. cit., pp. 10-11. Nótese cómo se maneja eso en la Unión Soviética, pero no, sospecho, muy diferentemente de cualquier comunidad terriblemente preocupada del mantenimiento. La sociedad puede gobernar por tabú que descalifica a los amenazadores. Ver Fernando Belo, A Materialist Reading of Mark, cap. 1 (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1981), sobre el poder la impureza como herramienta de control y mantenimiento social.

36. Sobre "locura", ver Hch. 9, 7. Ver Brown, op. cit., pp. 74-79, sobre la necesidad de locura y la urgencia de un ministerio que no repudie totalmente la locura. Los salmos representan una locura cuando son juzgados por normas de civilidad.

desarrollarse estos salmos. El hecho de que tomen diversas posturas no es difícil de entender: se debe a que en una época de desorden uno no sabe cómo moverse mejor. Son evidentes tres estrategias, siguiendo los tres focos que ha discernido Westermann:

1. Son un deseo de venganza contra el enemigo injusto que ha desorientado tanto la vida.

2. Son asaltos a Yahvéh como el legitimador de la teodicea porque en algunas ocasiones no solo está torcido el sistema social sino porque el Dios que legitima el sistema parece también haber fallado. No solo la ley sino el garante de la ley están en cuestión. Este lenguaje es increíblemente atrevido porque el escritor no tiene adónde dirigir su lenguaje sino al mismo agente.

3. Ocasionalmente el lenguaje de desorientación tiene un anhelo de vuelta a la orientación y es capaz de aceptar la falta, como en "los siete salmos".[37] Pero aun en estos la rectitud de Dios es discernida como algo distinto de lo que había sido percibido. La rectitud de Dios se convierte en un punto de súplica que queda fuera de las explicaciones normales.

En cualquier caso este lenguaje es revolucionario porque viola las convenciones del mundo plenamente ordenado. Pero Gunnemann observa que semejante lenguaje de violencia "puede tener un significado que orienta la conducta de otros, a saber, a los miembros de un partido revolucionario, o de un grupo marginal, o de una clase social; o puede representar el intento de tales grupos de dar el ser a un nuevo sistema de explicación de la sociedad como un todo. La violencia revolucionaria desorienta no solo a quienes siguen comprometidos con el orden establecido o a aquellos contra quienes se dirige la violencia[38]."

Yo considero a Gunnemann muy útil aunque hasta cierto punto he cambiado los términos de su análisis. En los salmos no tenemos actos violentos sino únicamente lenguaje violento. Y el lenguaje

37. Ver la sección, "The Seven Psalms", en el cap. 3 de este volumen (salmos 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143).

38. Gunnemann, op. cit., p. 12.

violento es frecuentemente dirigido contra Yahvéh que es percibido de vez en cuando como el perpetrador de violencia. Lo que es importante en este análisis es que el objetivo es "dar a luz un nuevo sistema de significado para la sociedad como un todo[39]." Pero no vendrá un nuevo sistema de significado sin desgaste, y esto es lo que ofrecen los salmos. Una ruptura con la teodicea de consenso es un prerrequisito para una nueva teodicea de justicia.

Los salmos de nueva orientación celebran una nueva estructuración del tema de teodicea. Ha pasado la crisis, y hay otra vez un paradigma estable para la vida social. Las revoluciones no ocurren tan rápidamente pero en la vida litúrgica uno adelanta los presentimientos y esperanzas de que venga este resultado. El evento litúrgico es un anticipo de la estructura real. Así estos salmos de nueva orientación hablan sobre el nuevo estado de cosas, cuando la vida está totalmente y bien ordenada, cuando el sistema es justo y Dios es reconocido como recto y justo. Por esa razón el punto de partida de tales salmos pueden ser los cantos de agradecimiento personal o los salmos de entronización. En los primeros uno ha tenido una íntima e innegable experiencia del orden nuevo. En los últimos, uno da pública articulación al establishment de un nuevo gobierno que se ha movido decisivamente contra los ídolos, agentes de un orden injusto.[40] Lo que es claro en estos salmos es que esta no es una vuelta a la teodicea antigua. No hay aquí un golpear a la puerta bajo el régimen antiguo, el Dios antiguo. Hay más bien una celebración de la venida de Dios que ahora establece un nuevo orden. En el lenguaje del sociólogo este es el establecimiento de una ley segura. En el lenguaje paralelo de Israel, lo que importa es el gobierno o la torah. Y estos salmos revelan una alegre prontitud para vivir conforme a la que ahora reemplaza a la antigua tan distorsionada ya que era, de hecho, una vía de anomía.

39. Ibid., p. 12.

40. Sobre el nuevo gobierno y el destierro de los ídolos como agentes de un orden injusto, el caso de la llegada de los misioneros a Hawaii es un ejemplo notable. Los misioneros llegaron precisamente cuando la antigua religión había sido rechazada y los ídolos destruídos. La destrucción de los ídolos que creó un vacío religioso no fue realizada por pasión religiosa sino como un acto de liberación, por mujeres que habían sufrido sujeción social por parte de los ídolos. Estos permiten formas de relaciones humanas, falsas y opresoras .

Con este análisis de la teodicea podemos ahora regresar al tema de los salmos como fuente de espiritualidad. Los salmos son fuente de espiritualidad, pero cualquier espiritualidad sálmica que niegue o evite el tema paralelo de teodicea no ha entendido el punto. Esto es, la espiritualidad de los salmos se conforma, define y caracteriza en categorías históricas específicas, experienciales, y rehuye las universales. Semejante reconocimiento no requiere tanto de una fresca exégesis de cada salmo, como de una insistencia hermenéutica de las categorías por las que van a ser comprendidos los salmos. Los salmos han sido centrales para una espiritualidad individualista de otro mundo, o que se centra en una búsqueda de significado. Pero si los leemos correctamente estos salmos subordinan característicamente el "significado" a la "justicia". Los salmos insisten regularmente en la equidad, fuerza y libertad suficientes para vivir humanamente la propia vida. Los salmos no pueden sacarse de ese contexto de preocupaciones comunitarias.

Cuando rezamos estos salmos, en comunidad o en privado, estamos rodeados de una nube de testigos que cuentan con nuestras oraciones. Esos testigos incluyen ante todo a los judíos que gritaron contra el faraón y otros opresores. Pero la nube de testigos incluye a todos los que esperan la justicia y la liberación. Esto no nos aparta de la convicción de que Dios es un Espíritu poderoso. Eso no reduce los salmos a documentos políticos. Insiste más bien en que nuestra espiritualidad debe responder al Dios presente donde las cuestiones de justicia y orden, transformación y equilibrio son de suma importancia. No nos atrevemos a ser positivistas sobre nuestra espiritualidad como si viviéramos en un mundo en el que todos los temas están estructurados. La espiritualidad de los salmos supone que el mundo es cuestionado en esta conversación con Dios. Eso permite y requiere que nuestra conversación con Dios sea vigorosa, cándida y atrevida. Dios asume papeles diferentes en estas conversaciones. A veces Dios es el garante del equilibrio antiguo. Otras veces Dios es un precursor de la nueva justicia que debe establecerse. A veces también Dios está en desorientación, siendo soberano en modos que no nos llaman la atención como adecuados. Podríamos suspirar por un Dios lejos de tal dinámica, por una espiritualidad no tan inclinada al conflicto.